

La cultura en las crisis latinoamericanas	Título
Grimson, Alejandro - Compilador/a o Editor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2004	Fecha
	Colección
conflictos sociales; crisis; cultura; participacion social; America Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100918083912/grimson.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100918083912/grimson.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais  
Latin American Council of Social Sciences



# La cultura en las crisis latinoamericanas

**Alejandro Grimson**

[compilador]

Ana María Ochoa Gautier

Marcelo Carvalho Rosa

Víctor Vich

Claudia Briones

Ricardo Fava

Ana Rosan

Fernando García S.

Ludmila da Silva Catela

Yolanda Salas

Alejandro Grimson

Evelina Dagnino

Gustavo Lins Ribeiro

Elizabeth Jelin

Rossana Reguillo

Daniel Mato

Néstor García Canclini

Jesús Martín-Barbero

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



**CLACSO**  
LIBROS

**Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales**



**CLACSO**

**Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais**

**Colección Grupos de Trabajo de CLACSO**

**Grupo de Trabajo Cultura y Poder**

**Coordinador: Alejandro Grimson**

**Director de la Colección:** Atilio A. Boron  
Secretario Ejecutivo de CLACSO

**Area Académica de CLACSO**

**Coordinador:** Emilio H. Taddei

**Asistentes de Coordinación Académica:** Rodolfo Gómez  
Miguel A. Djanikian

**Area de Difusión de CLACSO**

**Coordinador:** Jorge A. Fraga

**Arte y Diagramación:** Miguel A. Santángelo / Lorena Taibo

**Edición:** Florencia Enghel

**Revisión de pruebas:** Mariana Enghel

**Logística y Distribución:** Marcelo F. Rodriguez  
Sebastián Amenta / Daniel Aranda

**Impresión:** Gráficas y Servicios S.R.L.

**Arte de Tapa:** Lorena Taibo

**Primera edición:**

“LA CULTURA EN LAS CRISIS LATINOAMERICANAS”

Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2004

**Patrocinado por:**



**Agencia Sueca de Desarrollo Internacional**

**CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**

**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Av. Callao 875, piso 3º C1023AAB Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4811-6588 / 4814-2301 - Fax: (54-11) 4812-8459

e-mail: clacso@clacso.edu.ar - <http://www.clacso.org>

ISBN 987-1183-01-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

# **LA CULTURA EN LAS CRISIS LATINOAMERICANAS**

**Alejandro Grimson**  
(Compilador)

Ana María Ochoa Gautier  
Marcelo Carvalho Rosa  
Víctor Vich  
Claudia Briones  
Ricardo Fava  
Ana Rosan  
Fernando García S.  
Ludmila da Silva Catela  
Yolanda Salas  
Alejandro Grimson  
Evelina Dagnino  
Gustavo Lins Ribeiro  
Elizabeth Jelin  
Rossana Reguillo  
Daniel Mato  
Néstor García Canclini  
Jesús Martín-Barbero

La cultura en las crisis latinoamericanas / compilado por Alejandro Grimson. – 1° ed.–  
Buenos Aires : Clacso, 2004.  
320 p. ; 23x16 cm. – (Grupos de trabajo)

ISBN 987-1183-01-1

1. América Latina-Cultura I. Grimson, Alejandro, comp.  
CDD 306

Otros descriptores generales asignados por la Biblioteca Virtual de CLACSO  
Cultura / Crisis / Sociedad / Conflictos Sociales / Participación Social / Movimientos  
Sociales / Protesta Social / Violencia / Estado / Política Cultural

# INDICE

**Alejandro Grimson**

Introducción

7

**Ana María Ochoa Gautier**

Sobre el estado de excepción como cotidianidad:  
cultura y violencia en Colombia

17

**Marcelo Carvalho Rosa**

Sobre os sentidos das novas formas de protesto social no Brasil  
Os impactos das ações do MST sobre o sindicalismo rural

43

**Víctor Vich**

Desobediencia simbólica  
Performance, participación y política  
al final de la dictadura fujimorista

63

**Claudia Briones, Ricardo Fava y Ana Rosan**

Ni todos, ni alguien, ni uno  
La politización de los indefinidos  
como clave para pensar la crisis argentina

81

**Fernando García S.**

La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis:  
nuevas estrategias de representación  
del movimiento indígena ecuatoriano

107

**Ludmila da Silva Catela**

“Nos vemos en el piquete...”  
Protestas, violencia y memoria en el Noroeste argentino

123



**Yolanda Salas**

La guerra de símbolos y espacios de poder

El caso Venezuela

145

**Alejandro Grimson**

La experiencia argentina y sus fantasmas

177

**Evelina Dagnino**

Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva

195

**Gustavo Lins Ribeiro**

Cultura, direitos humanos e poder

217

**Elizabeth Jelin**

Reflexiones (localizadas) sobre el tiempo y el espacio

237

**Rossana Reguillo**

Subjetividad, crisis y vida cotidiana

Acción y poder en la cultura

249

**Daniel Mato**

Estado y sociedades nacionales

en tiempos de neoliberalismo y globalización

271

**Néstor García Canclini**

Preguntas sobre el nacionalpopulismo recargado

283

**Jesús Martín-Barbero**

Metáforas de la experiencia social

293

ALEJANDRO GRIMSON

## INTRODUCCIÓN

CUANDO A FINES DE 2001 comenzábamos a pensar una nueva etapa para el Grupo de Trabajo de Cultura y Poder de CLACSO, después de años de trabajo coordinado por Daniel Mato y antes de iniciar efectivamente las tareas en 2002, la Argentina vivió una gigantesca conmoción. El modelo económico asentado en la convertibilidad del peso, articulado con un dispositivo político que vaciaba de sentido cualquier proyecto de representación y con un imaginario social que fantaseaba con el ingreso al Primer Mundo mientras una porción de la población quedaba excluida, estalló. Las protestas que crecían en las provincias desde mediados de los años noventa se convertían en un cacerolazo en la Capital, anunciando el fin de las ilusiones en el modelo de las clases medias, mientras los grupos piqueteros adquirían una nueva visibilidad y legitimidad social.

La sensación generalizada era que algo había llegado a su fin. No resulta claro si lo que había terminado era solamente un modelo o si tampoco era viable el país. Es cierto que hoy esa sensación puede parecer absurda. Quizás resulta tan inverosímil como hubiera parecido entonces, en medio de la tormenta, la certeza de que “siempre que llovió, paró”. Quizás aquella sensación generalizada de que el fin del modelo podía implicar el fin del país da cuen-



ta del éxito cultural de un proyecto económico y político que lograra instituirse como “única opción” (respetemos el oxímoron).

Aunque se habló durante meses del riesgo de “argentinización” de América Latina (una metáfora disciplinante, diría Briones), el continente estaba conmocionado por procesos múltiples. En Venezuela el conflicto social y político asumía proporciones crecientes, con intentos de golpes de estado, huelgas por tiempo indeterminado y centenares de miles en las calles. En Colombia la violencia parecía dar nuevos saltos hacia adelante, con un país dividido en un sentido territorial, diferente al de su vecino. En Ecuador el movimiento indígena ganaba fuerza en su protagonismo y abría otras grietas en el sistema político. La lista continuaba con el Perú después de Fujimori, el Brasil donde llegaba al poder el Partido de los Trabajadores y avanzaba el Movimento Sem Terra, y así sucesivamente.

Cada conflicto y cada crisis en un sentido eran y son únicas, específicamente nacionales. Las dinámicas culturales y políticas venezolanas, ecuatorianas, argentinas, y después bolivianas, eran y son, en una dimensión, muy diferentes. Mientras en un país domina un sentimiento compartido de frustración y el resentimiento se identifica con la nación, en otro prevalece la división dicotómica de la sociedad y cada parte sólo imagina el triunfo de su fracción sobre la base de dominar al adversario. Mientras en un país la política aparece reiteradamente vestida de ejércitos y la muerte deviene cotidianidad, en otros los niveles socialmente aceptados de violencia son comparativamente bajos y un gobierno puede adelantar la convocatoria a elecciones por haber producido dos muertos en la represión de una protesta. Mientras en un país los modos de identificación históricamente excluidos, como los indígenas, asumen el papel de la renovación del proyecto nacional, en otros las tradiciones de organización obrera o campesina reaparecen en nuevos agrupamientos y nuevas organizaciones. Mientras en algunos países los modos de acción resultan rutinizados y tienen dificultad en interpelar a amplios sectores sociales, en otros la efervescencia social deriva en una intensa renovación de los repertorios y las *performances*.

Estas importantes diferencias derivan de historias particulares, instituciones y leyes distintas, modos de acción y sentidos comunes diferentes. Es decir, son parte de la diversidad de culturas políticas que hay en América Latina. Por ello, entre los países son distintos los sentidos de los muertos, los significados de un tipo de protesta o de una cierta medida política. Lo que aquí es “inadmisible” allá es “evidente”, lo que en un lugar es un signo de avance en otro lo es de decadencia, lo que en un país genera entusiasmos, en otro produce resignación. Se trata del papel de la cultura, es decir, de los sentidos ins-

tituidos para las prácticas, las creencias, las instituciones; de los códigos políticos y culturales sedimentados, compartidos por distintas fracciones que protagonizan las disputas en determinados escenarios nacionales.

En otro plano también hay una dimensión relativamente compartida, regional, de estos procesos. Desde fines de los ochenta e inicios de los noventa hubo un proceso global de institución del neoliberalismo como sentido común y único pensamiento económico-político viable. Eso no sólo se articuló con los ajustes estructurales en América Latina, sino con un conjunto de procesos políticos y culturales que encontraban un capítulo clave en la cuestión de la representación, el papel de los partidos, los movimientos sociales, los modos de acción. Este proceso todavía puede ser pensado desde el análisis de los nuevos horizontes simbólicos que anudaban los límites de la imaginación política en distintos países de América Latina estableciendo un límite preciso entre lo viable y lo absurdo, entre lo pujante y lo vetusto, entre lo inevitable y lo contingente.

Este fue el tema que convocó nuestro trabajo durante un año y medio. Se trataba de concentrar esfuerzos en dinamizar la investigación empírica y avanzar en debates comparativos acerca de los roles de la cultura en los procesos de crisis económica y política en América Latina. Es decir, desarrollar estudios de caso con potencialidad comparativa sobre crisis económica, crisis política y sus relaciones con la cultura. Esto implicaba discutir las relaciones varias de la cultura y las culturas en plural con los procesos políticos.

Especialmente, se buscó considerar dos dimensiones complementarias: “la cultura en la trastienda de la crisis” y “los usos políticos de la cultura en la crisis”.

La idea de que la cultura opera en la trastienda implica concebir que hay sedimentaciones históricas de los sentimientos de pertenencia, las redes sociales, las formas organizacionales y de acción y, en general, de la imaginación política, que aparecen como si estuvieran “dadas” en una situación, en una crisis, y compelen a los agentes a actuar en ese marco “independientemente de su voluntad”. Claro está que estas afirmaciones son polémicas: no hay pura subjetividad ni agencia *ex nihilo*. En todo caso, la fórmula que afirma la “independencia de la voluntad” puede complementarse considerando hasta qué punto los agentes son concientes de esas limitaciones culturales históricas, cómo actúan frente a esos límites de lo posible buscando transformarlos o tendiendo a reproducirlos.

Ese camino implicaba comprender las sedimentaciones históricas como condición de cualquier situación, en contraste con un subjetivismo extremo que considerase a las circunstancias como la resultante sólo de un conjunto

de voluntades encontradas. Más bien, los agentes continúan sin tener capacidad de escoger las circunstancias en las cuales, sin embargo, efectivamente “hacen la historia”.

Por eso, comprender los modos en que la cultura opera en la trastienda de las crisis implicó analizar las maneras en que esas crisis afectan y transforman imaginarios nacionales de pertenencia, relatos de comunidad y de nación que los propios estados parecen incapaces de sustentar en la actualidad. Complementariamente, preguntarse también de qué manera esos imaginarios y ciertas “tradiciones nacionales” inciden fuertemente en los modos en que las crisis son procesadas y respondidas de maneras muy diferentes en diversos países y por distintos sectores sociales, considerando las vivencias y expectativas, los modos de acción y organización. Sucede que la cultura que opera desde la trastienda es dinámica y, en ese sentido, no es una y continua en el propio desarrollo de la crisis. Por eso, resulta necesario estudiar cómo las crisis producen fisuras en las formas en que se proyectaron las relaciones de cada país con países centrales y países vecinos; también cómo se constituían las jerarquías y desigualdades en cada sociedad; o hasta qué punto las crisis producen grietas en los límites de la imaginación nacional (en los límites hegemónicos de los modos de interpelación, identificación y acción) y hasta qué punto esos límites se hacen presentes dramáticamente en las maneras en que las crisis son procesadas.

La otra dimensión central, la contracara de la idea de “trastienda”, se refiere a los usos políticos de la cultura en las situaciones de crisis. Se trataba de abordar los cambios que se producen en las identidades sociales y políticas en el proceso de crisis, los cambios en las formas de participación, inclusión/exclusión, en las formas de nominación, la difuminación o reaparición de identificaciones étnicas o nacionales. Por otra parte, se trata de considerar las políticas culturales de los estados y los diversos actores sociales que actúan la crisis y en la crisis. Especialmente, atender a los usos de “una cultura de la paz” o “una cultura para el desarrollo” en los cuales se anuncia la pretensión de saldar simbólicamente aquello que no hacen la economía o las instituciones. En ese sentido, una entrada estratégica son las políticas de reconocimiento cultural de los estados y de los movimientos sociales. Por último, aunque no menos importante, preguntarse acerca de las nuevas formaciones o movimientos culturales y contraculturales que surgen en el proceso de crisis, la creatividad popular y las nuevas estéticas. Es decir, aquello que transforma a la cultura en un epicentro de la lucha política, así como en otro plano esa lucha política está hecha de modos de imaginación y acción sedimentadas.

A partir de estos ejes, los miembros del Grupo de Trabajo desarrollamos estudios de caso en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay, Brasil, Argentina y Puerto Rico<sup>1</sup>. Esos estudios fueron posteriormente distribuidos a los miembros más *senior* del GT, proponiéndoles que desarrollaran reflexiones a partir del proyecto de trabajo del Grupo, buscando, cuando valiera la pena, dialogar con los estudios de caso. Esos textos también fueron distribuidos entre todos los miembros del Grupo a medida que iban llegando. Si cada texto mostraba que se había iniciado un diálogo, cuando nos reunimos en junio de 2003 en Buenos Aires había diversos temas superpuestos sobre los que los miembros del GT estábamos discutiendo.

Esos diálogos previos a la reunión y desarrollados durante la reunión están incorporados en los textos de este libro de maneras diversas, a veces con pequeñas correcciones, otras veces dando origen a textos muy diferentes de los originalmente presentados entonces. En ese sentido, este libro es el resultado de un proyecto y de un diálogo colectivos que pretendieron asumir (no resolver) los desafíos de las preguntas sobre el papel de la cultura en las crisis.

Me gustaría, sin embargo, puntualizar brevemente tres cuestiones debatidas en la reunión que por su carácter vale la pena explicitar en esta introducción. Una cuestión conceptual clave se refiere a lo nacional en el análisis cultural. Hace pocas décadas atrás lo nacional era muchas veces un presupuesto epistemológico invisible en el análisis social. Cuando se hablaba de “estructura social” o de “sistema político” muchas veces se presuponía el carácter nacional de la sociedad, de la política y, por qué no decirlo, de la cultura. Es cierto que estas tendencias convivieron con perspectivas más internacionales, pero lo nacional no era cuestionado como un marco histórico contingente.

En los últimos años, al contrario, la asunción de la contingencia de lo nacional generó una dinámica opuesta que buscaba huir despavorida de cualquier variante de adjetivar la cultura con la nación. La investigación histórica y antropológica mostró que la nación había sido un proyecto histórico de construcción de hegemonía. Pero esa constatación, en sí misma invalorable, no implicaba que lo nacional —como sedimentos de aquella historia— dejara de ser clave en esas trastiendas de las crisis y de la cotidianidad política. Los textos reunidos en este libro no asumen una perspectiva teóricamente homogénea respecto de lo nacional, pero sí tienen en común que trabajan sobre esa tensión de maneras complejas, considerando a la vez cómo la historia opera sobre las prácticas y cómo las agencias reconstruyen y apelan a las memorias (ver García, Grimson, Martín-Barbero, Mato, Ochoa, Salas).

---

1 No se incluyen en el libro los estudios de Uruguay y Puerto Rico.

Algo diferente sucede con otro término clave: crisis. La polisemia de “crisis” coadyuva a que usemos y a veces abusemos del término. En varios países de América Latina y en el conjunto del subcontinente resulta común diagnosticar una situación de crisis. Pareciera que las crisis (económicas, políticas, culturales) se abren, pero no se cierran. Como si cada crisis fuera peor que la anterior, en una narrativa que tiene presentes elementos de una concepción teleológica, como si pudiera mantenerse alguna certeza del agravamiento acumulativo hasta el inexorable “fin del sistema”. El riesgo allí es que una expresión de deseos se convierta en diagnóstico. Cuando eso sucede, el diagnóstico irreal deviene otro obstáculo de la realización del deseo.

La crisis se convierte en un término presente en todo diagnóstico y, como dice aquí Ochoa respecto de Colombia, el estado de excepción deviene cotidianidad. Hay países, como la Argentina, donde la crisis se convierte en una clave del propio relato nacional (Neiburg), en una verdadera ideología (Marí). Cuando esto ocurre es necesario asumir “la crisis” como una representación social que merece ser analizada en sí misma. Se trata, como siempre, de distinguir el uso social del uso sociológico de un término. No asumir la descripción de sentido común como un análisis de la realidad, sino como una categorización que merece ser estudiada. Al fin y al cabo, son necesarios algunos procesos sociales y culturales para que la población de un país se refiera a su nación a partir de su constante crisis. O sea, el diagnóstico de crisis puede ser también un objeto de investigación. ¿Qué sentidos de “crisis” circulan entre los actores sociales? ¿Se trata de crisis “económicas”, “políticas”, de “crisis nacionales”? ¿Cómo conceptualizar que la “crisis” sea una representación colectiva del país, de la región?

Para analizar estas representaciones sociales resulta necesario considerar que una definición social de crisis siempre refiere a un cierto imaginario y a una configuración cultural. Es común que los extranjeros visiten un país que se autodefine como “en crisis” y que no puedan entender de qué se trata. Esto ocurrió en varias ciudades latinoamericanas, pero también sucede con latinoamericanos que viajan a Estados Unidos, a Europa o a economías dinámicas de Asia. “¿Y la crisis dónde está?”. Mirada desde fuera la vida social parece seguir su curso, la gente camina y se encuentra en las calles, los negocios pueden estar más o menos llenos, la vida sigue. Por eso, la representación de una situación como de crisis es siempre una definición localizada, inserta en una cierta tradición y ubicada en una línea entre el pasado y el presente. “Recesión” puede ser una forma general de crisis económica, pero un índice determinado de desocupación puede ser una referencia grave en un país y normal en otro. Así, en Venezuela “crisis” puede ser intento de golpe de esta-

do, en Argentina “corralito” o “desocupación”, y en Estados Unidos el atentado del 11 de septiembre. Así, no sólo los hechos son diferentes. Sobre todo son distintas las significaciones sociales de los hechos. Y “crisis” es la explicación sintética de una trama de significaciones. Especialmente, una síntesis de una relación entre un pasado, real o imaginario, y un presente de análogo estatuto.

Ahora bien, hay otra dimensión que se refiere a cómo definimos “crisis” desde las ciencias sociales. Es sabido que no resulta útil un concepto que se aplica a todas las situaciones.

¿Cuál es el trabajo teórico que esperamos del concepto de crisis? Se puede pensar en que sólo hay crisis cuando hay momentos dominados por la ruptura. Ahora, las crisis económicas tienen características discutibles pero relativamente definidas. Algo similar sucede con las crisis políticas.

¿Cómo definir una crisis sociocultural? ¿Qué tipo de discontinuidades debe haber para que podamos con rigurosidad establecer ese diagnóstico? Sobre esto hay bastante trabajo teórico por realizar y aquí sólo querríamos mencionar ciertos elementos que parecen claros después de la reunión. Una cuestión clave se refiere a ponderar el papel de las percepciones sociales. Las percepciones y definiciones sociales reingresan como “indicador” complejo a considerar en la elaboración del diagnóstico. En economía, una situación de desconfianza generalizada, es decir, una percepción social de una situación como de crisis, puede ser el desencadenante de una situación inmanejable. Justamente, la “pérdida de control” en una dimensión tiene relación con la eficacia acerca de las creencias, de la confianza y de las decisiones de los actores. Al mismo tiempo, hay indicadores relativamente claros acerca de qué es por ejemplo “recesión”.

En el plano sociocultural también podemos distinguir la dimensión de la percepción de la crisis de otros elementos a considerar en el análisis. La “crisis de confianza” o la percepción generalizada de que una creencia compartida devino inviable, o de que en cualquier sentido relevante el mundo ya no es el que era (hay un desgarramiento en el sentido común), todo ello confluye en un punto: el diagnóstico que los propios actores sociales hacen de la situación. Hay otra dimensión en la cual los diagnósticos podrían ser más específicos en el sentido de buscar puntualizar qué tipo de crisis estamos abordando, si es que en algún sentido es efectivamente una crisis. Por ejemplo, una “crisis de representación” es, también, una crisis de confianza. ¿Cómo se establece el grado de confianza? Resulta claro que en la Argentina, en 2001, se abrió una crisis de representación que obviamente había tenido antecedentes relevantes. Esa crisis se tradujo en muchos procesos, entre los

cuales se destacaron procesos de movilización y organización. Hoy las asambleas populares se han desdibujado seriamente y no hay movilizaciones importantes en ese sentido. El debate pasa a otro plano del análisis: de indicadores abiertos y claros se pasa al terreno sinuoso de las interpretaciones acerca de las creencias y voluntades de los electores o ciudadanos. Valdría la pena asumir que el término “crisis de representación” no tiene la misma eficacia conceptual cuando se aplica a hechos tan dispares.

Siempre existe el riesgo del etnocentrismo. Si un diagnóstico de “crisis del relato nacional” se realiza desde el supuesto de que alguna vez las narraciones patrióticas serán lo que fueron en el pasado, si el diagnóstico de “crisis política” se postula comparando con las pasiones que se movilizaban en otras épocas, si el diagnóstico de “crisis cultural” se afirma desde la imaginación de cómo las cosas deberían ser, y muchas otras variantes, no se estarían debatiendo las características de una configuración, sino exclusivamente intentando incidir en ella. Claro está que no se trata sólo de asumir la tarea de interpretar pequeñas parcelas del mundo, sino de asumir que esas interpretaciones son parte de ese mundo y lo transforman en algún sentido. Un problema que hace tiempo conocemos radica en las pretensiones de asepsia. Otro problema muy serio consiste en concebir que las interpretaciones son instrumentales en relación a esa transformación y que, por lo tanto, la calidad del análisis depende de sus efectos. Cuando reina ese pensamiento instrumental, donde el análisis es un medio, los efectos se consideran sólo en el corto plazo, mientras que los efectos del pensamiento social son más extensos y complejos. Valdría la pena más bien retomar la tradición que consideraba que el conocimiento certero era condición -no medio- de la capacidad transformadora.

A esto se refiere García Canclini cuando planta la cuestión de las políticas culturales y el desarrollo en su dimensión nacional y latinoamericana. Complementariamente con este nivel de políticas estatales (que está muy presente también en Ocho y Dagnino, entre otros) se plantea la cuestión de las relaciones entre los intelectuales y los movimientos sociales. Se trata de una antigua y siempre renovada cuestión, sobre la que este libro ofrece una verdadera diversidad de posiciones. Si ningún texto en esta compilación alcanza el pesimismo total de la razón —incluso si sabemos que hay razones para estar advertidos de excesivas ilusiones— tampoco se encontrará la plenitud del optimismo de la voluntad, aún si como es el caso abundan entre los autores el empeño y el fuerte compromiso.

Trabajando en esas tensiones complejas, sin embargo, podrán leerse posiciones divergentes implícita y explícitamente. Hay análisis de los actores (como Catela o Briones), de las acciones (como Vich), de las convergencias



perversas (como Dagnino). Hay diferentes escalas y distancias analíticas, donde muchos de estos análisis son considerados en marcos más abarcativos (como Jelin o Martín-Barbero). Y hay reflexiones que llevaron a diálogos directos entre el texto y los sujetos sobre los cuales se reflexiona, como el caso de Reguillo con los zapatistas, que impulsa a explorar otros diálogos similares. De otra manera, retomando la cuestión de los derechos humanos, las tensiones entre universalismo y particularismo en relación a la cultura y la crisis son abordadas críticamente por Lins Ribeiro.

*La cultura en las crisis latinoamericanas* puede leerse como un conjunto de aportes empíricos y conceptuales a estos debates. El Grupo de Trabajo pretendió asumir así el desafío de investigar y reflexionar críticamente sobre nación y región, cultura y crisis, intentando dar cuenta de la multiplicidad de las hegemonías que nos atraviesan.

Los textos que se publican aquí fueron el resultado de un año de trabajo sobre un eje temático en diversos países, y del diálogo construido posteriormente. En ese diálogo, en la propia reunión participaron activamente (aunque no hay textos de ellos en este libro) Hugo Achugar, Silvia Alvarez, Eduardo Archetti, Aldo Marchessi, Pablo Semán y Kristi Anne Stolen. A todos y cada uno de ellos, así como a todos los autores incluidos aquí, muchas gracias por sus aportes a este proyecto.

ANA MARÍA OCHOA GAUTIER\*

## **SOBRE EL ESTADO DE EXCEPCIÓN COMO COTIDIANIDAD: CULTURA Y VIOLENCIA EN COLOMBIA**

“Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna,  
jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia”

José Eustacio Rivera

INVOCAR LA IDEA de crisis en relación a Colombia significa nombrar, más que un estado de excepción, un estado de permanencia; o por lo menos, de cíclico retorno de “lo crítico” bajo diferentes rostros, todos ellos marcados por la violencia. Si la idea de crisis se invoca para nombrar un estado de excepción, aquí el estado de excepción es la regla.

Dice Walter Benjamin: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (Benjamin, 1995: 53). ¿Qué significa vivir un estado de excepción como cotidianidad?

---

\* Doctora en etnomusicología, Universidad de Indiana. Profesora de etnomusicología, Departamento de Música, Columbia University.

¿Cómo se redefine la idea misma de crisis en dicha situación? ¿Cuál es el estado de excepción dentro del estado de excepción que Benjamin invoca? Este ensayo busca elaborar estas preguntas, tomando como punto de partida algunas dimensiones de la actual situación colombiana. Primero, algunas características generales del estado actual de violencia; segundo, la redefinición de la idea de la cultura durante las últimas dos décadas para nombrar el anhelo de paz y convivencia. Poniendo en relación estos dos aspectos, podríamos reformular las preguntas iniciales en torno a la idea de estado de excepción en el contexto específico colombiano, anticipando parte del análisis. ¿Qué implica pedirle a “la cultura” que restaure ámbitos de convivencia? ¿Cuál es el estado de excepción que nombra la correlación violencia-cultura?

## LA CULTURA, LA VIOLENCIA

Durante las últimas dos décadas en Colombia la idea de “cultura” ha pasado a nombrar, cada vez más, un anhelo de resolución no bélica del conflicto armado o del estado exacerbado de violencias. “La cultura” sería aquel espacio que haría posible generar un nuevo estado de convivencia. Dicha propuesta ha aparecido reiterada por un lado desde el ámbito gubernamental, especialmente desde la Constitución de 1991 y desde la creación del Ministerio de Cultura, en 1997, llamado también “Ministerio de la Paz”<sup>1</sup>.

Pero el discurso de la cultura como aquello que permite dar el paso hacia alguna forma de la convivencia no violenta no es, ni mucho menos, un monopolio del gobierno. Aparece también reiterado por grupos de artes populares en diversas ciudades y regiones del país, intelectuales y artistas letrados de diverso tipo e integrantes de los movimientos sociales.

La idea de cultura como un ámbito desde el cual es posible construir la paz se traduce de distintos modos. La cultura sería aquello que permitiría “reconstruir la convivencia” o “el tejido social”; crear una “zona de distensión” en medio de la violencia; darle una ruta diferente a los históricos hábitos de la venganza que llevan a la persistencia infinita de la guerra; permitir la presencia del duelo o transformar el sentido mismo de la política; deconstruir la

---

1 Como lo han remarcado varios autores, la Constitución del '91 marca un quiebre de definición de la relación Estado-nación al pasar de la nación mestiza a la nación plural. La redefinición de lo cultural en el espacio nacional pasa por la implementación del paradigma de la diversidad como paradigma de la relación Estado-nación. Esto ha sido altamente significativo y ha implicado un cambio de la noción de cultura en el espacio público y de las dinámicas de los movimientos sociales en el ámbito nacional.

historia de exclusiones para transformarla en procesos de inclusión. El hecho que confrontamos es que las diversas violencias no sólo le han cambiado el rostro al país; están cambiando lo que nombramos por cultura. Para tratar de comprender la incidencia de las violencias en el sentido de lo cultural y lo artístico, es importante considerar qué nociones de violencia, y por tanto de la relación entre cultura y paz, se invocan.

Cuando se le ponen cifras a la epidemia de muertes violentas en el país, se menciona que “el conflicto armado aporta del 15 al 20% de los homicidios en Colombia y el resto se atribuye a las otras manifestaciones de la violencia” (Palacios, 2001: 33). Pero el problema va más allá de lo que dicen las cifras<sup>2</sup>. En Colombia varios autores han señalado la heterogeneidad de los fenómenos violentos y, ligado a esto, el emborronamiento de las fronteras entre “terror organizado y desorganizado”, factores ambos que contribuyen a la generalización cotidiana de la violencia. Como dice Daniel Pécaut: “En este momento la violencia es una situación generalizada. Todos los fenómenos están en resonancia unos con otros. Se puede considerar, como es nuestro caso, que la violencia puesta en obra por los protagonistas organizados constituye el marco en el cual se desarrolla la violencia. No obstante no se puede ignorar que la violencia desorganizada contribuye a ampliar el campo de la violencia organizada. Una y otra se refuerzan mutuamente. Habría que ser muy presuntuoso para pretender todavía trazar líneas claras entre la violencia política y aquella que no lo es... Lo seguro es que ya nadie está al abrigo del impacto de los fenómenos de la violencia” (2001: 90).

Este proceso de banalización de la violencia, que algunos asocian con su transformación en barbarie o en terror (Franco, 1999; Pécaut, 2001), ha llevado a considerar que cuando se invoca la dimensión social y cultural de la paz no se separan tajantemente los efectos violentos de la guerra de los efectos violentos de un proceso avanzado de generalización de las prácticas de la criminalidad y de la instauración de éticas personalizadas de lo público mediadas por la violencia. En esta retroalimentación entre prácticas violentas diversas, se construye en Colombia una mediación de lo social que redefine drásticamente la relación de los ciudadanos “con el poder, con los semejantes, con el espacio” y que se traduce en la presencia de éticas guerreras y “ciu-

---

2 De hecho, la interpretación de estas cifras ha desatado una polémica entre politólogos colombianos que va más allá de este texto. Lo importante a resaltar es que las fronteras de lo que es o no violencia política y de las retroalimentaciones entre diversas formas de violencia se complejizan al cotejar los números de las diferentes formas de violencia, región por región. Lo importante de señalar aquí es que los límites entre diferentes formas de violencia han dejado de ser evidentes.

dadánías del miedo” (Rotker, 2001: 5); ciudadanías donde uno de los factores determinantes en la mediación de lo social es la angustia cultural (Barbero, 2000).

Las víctimas de los conflictos bélicos de fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI son, cada vez más, personas de la llamada sociedad civil; en todo caso, no son combatientes militares. Este emborronamiento de las fronteras no es nuevo en Colombia, donde históricamente se ha confundido el campo de la política con el de la guerra, el de las leyes con el de la sangre, atizando la venganza como espíritu que aletea sobre el espacio público y el privado (Perea, 1996; Restrepo, 1997). Pero mientras la violencia de los cincuenta se dio en el contexto de un gran aislamiento del país, la guerra actual se da en el contexto de la globalización y exige ser pensada desde sus tramas locales, nacionales y transnacionales, y desde la agudización crítica de su presencia en la sociedad (Uribe, 2001).

Según Pécaut, en Colombia hay una “guerra contra la sociedad” (2001). Pero hoy en día Colombia no es el único país en esta situación. El hecho de que a lo largo del siglo XX el conflicto bélico se haya desplazado de los cuerpos militares a los cuerpos ciudadanos ha alejado la acción armada de un campo de batalla -es decir, de un lugar donde se enmarca la acción armada fácilmente como “teatro” de operaciones-, y lo ha acercado a las cotidianidades espaciales de las personas en diversos países del globo. Según David Held y Mary Kaldor, en “esta ‘nueva guerra’... la violencia es dispersa y fragmentada, y está dirigida contra los ciudadanos; y los objetivos políticos se combinan con la comisión deliberada de atrocidades que suponen una violación masiva de los derechos humanos... el objetivo... en sí es conseguir poder político a través de la propagación del miedo y el odio” (Held y Kaldor, 2001). Hay que cuestionar qué tan nuevas son estas guerras, sobre todo en países del Tercer Mundo caracterizados por impunidades, desapariciones organizadas, intervenciones externas veladas, ajusticiamientos extra-juicio y corrupción.

Lo que es novedoso más bien es que estas características se han afianzado en actores armados de muy diferente naturaleza ideológica y se han globalizado adquiriendo formas particulares en diferentes situaciones y lugares concretos. Lo que interesa señalar es que estos conflictos armados comparten varias características con otras formas de violencia: la pérdida de la distinción entre lo público y lo privado, la pérdida de la sacralidad de la vida que comportaba ciertas éticas guerreras (Ignatieff, 1998), la pérdida de un sentido de ciudadano con derechos, y el cultivo del miedo como espacio para construir poder. La obra de Kaldor (pre-11 de septiembre) tiene el mérito de ubicar los conflictos bélicos en una situación globalizada de tráfico de armas, drogas,

intereses económicos entre superpotencias y violación masiva de derechos humanos.

Según el historiador Marco Palacios, en Colombia el “fratricidio colectivo” ha sido “fuente de nacionalidad” (Palacios, 2000). Lo nuevo, en el caso de Colombia, no es tanto el perfil del miedo y la violencia como modos de acción política, sino la exacerbación masiva de su presencia a través de tramas en que se conjuga la historia local de la violencia con las dinámicas transnacionales del terror. En este desplazamiento del miedo, como táctica social multiplicada, se transforma drásticamente la relación cultura-violencia, ya que el momento teatral de la batalla deja de ser el espacio donde se dirime el conflicto cuando sólo queda el recurso a las armas, y pasa a ser una mediación constante del sentido mismo de la ciudadanía. Asistimos, por tanto, no sólo a la multiplicación y mundialización de guerras “contra la sociedad civil”, sino también a la instauración del miedo en el ciudadano no guerrero, como objetivo político globalizado.

A esto debemos sumarle las características de la llamada violencia no organizada. Distintos autores hacen una distinción macro entre violencia organizada, es decir, “aquella que tiene el potencial de convertir la organización en elemento de acumulación de poder” (Perea Restrepo, 2000: 405) como los grupos armados organizados o el narcotráfico y aquellas violencias de naturaleza menos orgánica, más cotidiana, y supuestamente espontáneas, tales como la pandilla. También se hacen distinciones entre violencia política, “obediente a un proyecto colectivo de transformación de la sociedad, y las violencias restantes amarradas a resortes particulares y búsquedas económicas (ibídem, p. 405).

También aquí se redefinen las tramas mismas del poder y del miedo. Si para unos la posibilidad de ser víctimas o la realidad de haberlo sido se constituye en una marca de angustia permanente, para otros, como los pandilleros, la posibilidad de infligir miedo se constituye en capacidad de provocar respeto allí donde todo lo demás es exclusión (Perea Restrepo, 2000). Dice Carlos Mario Restrepo: “(...) la pandilla es un proyecto de poder contundente, pretende el temor y la admiración del vecindario. No le interesa nada diferente, se basta con el control de un reducido territorio, sus intercambios y las contingencias asociadas a la satisfacción de sus apetencias. De resto, la conquista de espacios amplios o de injerencias políticas desborda sus cálculos. Con todo, su poder eficaz los conecta más allá del vecino, se ligan a los flujos delictivos y adquieren una dinámica siguiendo las fuerzas de los contextos urbanos donde habitan” (Perea Restrepo 2000: 425-426).

Aquí, el sentido de la lucha por el poder no radica necesariamente en la capacidad de transformación de una realidad social donde la exclusión es extrema, sino en la capacidad misma de producir miedo. Las “éticas guerreras” de los excluidos (Salas, 2000), la temporalidad efímera de sus vidas, las heridas corporales de combate adquiridas en sus “pequeñas guerras de pavimento” (Perea Restrepo, 2000) ostentadas como tatuajes de supervivencia heroica (Perea Restrepo, 1999; Salas, 2000), se alimentan de la certeza de que en algunos lugares la línea divisoria entre la vida y la muerte es extremadamente tenue. Se alimentan también de la certeza, aun más contundente, que les da un mundo descontrolado: en el terreno de las violencias contrapuestas, la lucha por el poder es un ámbito crucial de supervivencia. La impunidad, la corrupción, la tortura a los presos, los actos policiales o privados extra-judicio, los secuestros como práctica para solventar la economía del cotidiano o para financiar guerras, se superimponen unos a otros generando una ética del desencanto que atraviesa el sinsentido de lo social y de lo personal.

La trasgresión de la vida como lugar de trascendencia y de la sacralidad del cuerpo como lugar que contiene la vida cuestiona nuestra idea de la lucha por la transformación del poder como algo esencial para la creación de un nuevo orden. Pero no por ello estas violencias son totalmente apolíticas. En su habitar el extremo, en su manifestación de la barbarie (Salas, 2000), en su opción por romper con todo sentido de los órdenes sociales, “develan la [profundidad de la] crisis y la [magnitud de la] exclusión” (Perea, 2000: 427). “Ciudadanías del miedo”, “prácticas de la inseguridad”, éticas del desencanto –términos todos con los que tratamos de nombrar el desorden que nos habita. Términos todos que nos remiten al hecho de que la violencia impacta profundamente las estructuras del orden social y cultural. Esto es lo que, en un primer momento, se nombra con la idea de estado de excepción. Pero no es todo.

Es generalmente en este clima de urgencia que “la cultura” se invoca y aparece como el hilo que podría suturar las heridas sociales y restaurar el tejido de la vida en común. Pero en última instancia, ¿qué entendemos por arte y cultura en estos contextos? ¿Qué es lo que se invoca cuando se nombra a la cultura con ansias de convertirla en remedio de una sociedad que se desangra?

## LA CULTURA Y LAS ARTES COMO ÁMBITO DE CONVIVENCIA

En este ámbito, cuando se invoca la idea de paz se hace referencia no sólo al conflicto armado sino que se la define como algo que “es equivalente a dete-



ner el proceso de destrucción social y hacer la transición hacia erigir una nueva sociedad” (Salazar, 2000: 178). Alonso Salazar incluso llega a decir que “la paz no es la resolución de un conflicto armado, sino la construcción de un nuevo contrato social y la institucionalización de un orden democrático no excluyente en lo político, lo económico, lo social y lo cultural” (Alonso Salazar, 2000: 178).

Es evidente que cuando se habla de cultura como ámbito para la paz y/o la convivencia se invocan propósitos amplios que coinciden con la generalización de la violencia como rasgo social definitorio: construir la paz significa entonces crear nuevas narrativas que no sean excluyentes de la diversidad de nuestros países; construir nuevas prácticas de convivencia y ética que contrarresten el imperio de la muerte violenta; invocar un nuevo orden de civilidad; transformar la herencia de venganza a través de la elaboración del duelo. Vemos así que el tema de la cultura como estrategia hacia la paz entra en aquella esfera que Malcolm Deas denomina “los propósitos generales” de la paz (Deas, 1999: 179). Es decir, esferas relativamente abstractas de ideales tales como la “justicia” y la “igualdad” que tienen que ser traducidas en propuestas cotidianas de acción.

Pero una cosa es proponer que “la cultura” permite un proceso de reconstrucción social hacia “la paz”. Otra, sin embargo, es traducir ese ideal en prácticas concretas. Al tratar de mediar entre la amplitud y abstracción de las propuestas de la cultura como estrategia de paz y los análisis detallados de los politólogos, sociólogos, historiadores, antropólogos y otros del conflicto armado colombiano, surge la sensación de que hay un abismo entre ambas aproximaciones cuyo tránsito parece no tener mapas muy claros de recorrido concreto. Si bien pareciera en una primera instancia que la retórica de la cultura como camino hacia la paz responde a los criterios instrumentales de lo cultural que caracterizan la época actual, aquí también surge una retórica sobre un sentido trascendente de la cultura que la liga no sólo a nuevos tipos de movilizaciones por derechos, sino también a nuevos modos de construir la subjetividad desde lo cultural. Lo que se invoca no es sólo una necesidad de reestructuración social allí donde todo parece haber fallado, sino también un espacio para adquirir sentido de trascendencia mínima donde todo lo demás nombra el miedo y el desajuste social y político.

Es en este campo que podemos constatar que la cultura no es sólo asunto de derechos. Es también un campo abierto a los deseos, a la pregunta por el sentido de la subjetividad. En ciertos casos, por tanto, se establece una compleja relación entre la instrumentalización de la cultura, como ámbito de derechos, y la movilización de lo cultural y lo artístico como ámbito del deseo

que no siempre se traduce en meras necesidades. Es allí donde podemos cuestionar la noción de que la esfera primordial que redefine lo cultural en la actualidad es su funcionalización pragmática hacia lo social. Hay un sentido de trascendencia de lo cultural asociado al sentido de la esperanza y del deseo que acompaña la concientización de los extremos a que nos llevan la exacerbación de las violencias y los miedos (Reguillo, 2000). Pero ese sentido parece aflorar cuando lo cultural se aborda no sólo desde su aspecto social, sino también desde sus imbricaciones con lo estético y lo comunicativo. En las estrategias que plantean lo cultural como camino hacia la paz, se establece por tanto una relación compleja entre lo cultural como lo cotidiano y lo cultural como lo estético, ligados ambos a las necesidades de alternatividad en la reconstrucción de lo social, en una dialéctica permanente entre la cultura como campo de deseo y como campo de derechos. La movilización de lo cultural como posible campo de reconstrucción nos remite al campo de las políticas culturales.

### CULTURA, ARTES Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Todo proceso de gestión artística pensado como política cultural tiene como trasfondo la idea de que “la cultura”, y más específicamente las artes, contienen el potencial de transformar la sociedad o por lo menos de conducir la sociedad hacia niveles cívicos de convivencia. Históricamente, una de las funciones de las políticas culturales es definir los límites culturales adecuados del sujeto a partir del cual se construye este orden cívico, tanto en términos morales como en su calidad de sujeto social, es decir, su ética social.

En su libro *The Well Tempered Subject (El sujeto bien temperado)*, Toby Miller examina “cuatro tipos de sujeto social producidos por las políticas públicas bajo el signo de civismo: el sujeto éticamente incompleto que necesita entrenamiento hacia su humanidad, es decir, que necesita ser entrenado como sujeto para convivir en sociedad; el público nacional en necesidad de un espejo dramático en el cual reconocerse a sí mismo; el sujeto público políticamente incompleto que necesita entrenamiento democrático en términos de ciudadanía y el consumidor racional que necesita ser alineado en términos del sujeto público” (Miller, 1993: xi-xii). En sociedades donde logra establecerse la modernidad occidental como orden social primordial, las políticas culturales son vistas como parte del aparato político que instaure ciertos sentidos dominantes de lo ético y lo público a partir de su visión particular de civilidad. El marco teórico desde el cual se formula esta propuesta presume la

existencia de un poder dominante (un control relativo del uso del poder político y militar), una institucionalidad relativamente responsable y un marco jurídico y legal más o menos confiable en sus políticas públicas y en la interacción con sus ciudadanos. Es decir, un orden relativamente racional. La fundamentación de esta racionalidad es que la civilidad en estas sociedades se construyó a través de la exclusión de la violencia. Dice Jesús Bejarano: “La civilización en efecto, fue normalmente entendida como un proyecto encargado de resolver el siempre permanente problema de descargar, desactivar y sublimar la violencia; la incivilidad (las costumbres bárbaras y ruines) fue siempre el enemigo permanente de la sociedad civil. En esa concepción, el itinerario hacia la civilización se ve como una lenta pero regular eliminación de la violencia en los asuntos humanos como característica del proceso civilizatorio” (1999: 274).

Autores como John Keane, María Cristina Rojas y Jesús Bejarano señalan que la historia demuestra lo contrario: la instauración del orden civilizatorio occidental se ha dado a través de la violencia<sup>3</sup>. Sin embargo, es precisamente este gesto conceptual -el que excluye la idea de violencia como algo que está presente crónicamente en el proceso civilizatorio- el que permite hacer otro tipo de extrapolaciones. La idea de sociedad civil, por ejemplo, que durante los últimos tiempos ha sido un estandarte de la “re-edición de utopías de sociedades autoreguladas” (Rabotnikov, 2001), ha estado asociada fuertemente a un pensamiento de comunidad imaginada que no tendría los problemas de autoritarismo que sí tienen otras esferas (como el Estado) (Bejarano, 1999; Rabotnikov, 2001). La cultura y las artes -ambos conceptos asociados a la idea de civilidad o, por lo menos, de cohesión social, ya sea desde las bellas artes, desde el folclor o desde la antropología- también vendrían a ubicarse del lado de la idea de civilización en el binomio civilización-barbarie. La idea de políticas culturales como un eje desde el cual constituir la sociedad se da entonces al escindir lo violento de la noción misma de civilización, sociedad civil, cultura y artes. Es decir, se da sobre la idea de que la violencia no es uno de los órdenes de la racionalidad y de las relaciones humanas, lo cual ha sido uno de los supuestos de la sensibilidad burguesa occidental (Jackson, 1998). Este pensamiento burgués occidental sobre lo cultural tiene varias consecuencias para pensar las políticas culturales.

---

3 Renato Ortiz nos recuerda que eso no es exclusivo de la historia de la civilización occidental. Otros procesos civilizatorios como el japonés o el islámico también han tenido sus historias de violencia para instaurarse como regímenes dominantes. Ver Ortiz (2000)

En primer lugar, las políticas culturales van a aparecer como un orden cohesionador- represivo (según el lente con que se le mire) de la sociedad, especialmente cuando el término aparece asociado casi automáticamente, en su concepción ordinaria, al orden dominador del Estado<sup>4</sup>. La batalla entre las políticas culturales y “los artistas” como campos opuestos entre sí, característica de la modernidad y aún vigente en muchos círculos, está basada en gran parte en una lucha por deslindar la creatividad artística (asociada a ideales de libertad, alternatividad, trascendencia del sujeto y ruptura), de los dispositivos de poder, del lenguaje edificador y disciplinario de las políticas culturales históricamente implementadas por el Estado y la institucionalidad artística, educativa y religiosa. Esta lucha entre lenguajes libertarios del sujeto y cooptaciones por parte de la institucionalidad oficial también ha trascendido a la industria del entretenimiento y es altamente visible en la manera en que géneros populares pensados originalmente como alternativos (el rock, el punk, la música electrónica) se ven traicionados en su autenticidad por su inclusión en la maquinaria comercial de la industria (Ochoa Gautier, 1999).

Este sentido del arte, como potencial estructurador o trasgresor de un orden cívico y jerárquico social establecido, subyace en muchos de nuestros presupuestos sobre el sentido de las formas artísticas. Como bien dice Susan McClary refiriéndose a la música: “Los géneros [artísticos] y las convenciones [formales] se cristalizan porque son tomados como naturales por una comunidad específica: ellos definen los límites de lo que cuenta como un comportamiento musical adecuado” (McClary, 1992: 27). Muchos hemos experimentado la manera en que una trasgresión formal (el ejecutar un bambuco con una armonía disonante, por ejemplo) se traduce como una trasgresión moral del sujeto (que por tocar esa música se vuelve moralmente cuestionable) y como la fuente de un desorden ruidoso no deseado en las esferas dominantes de la sociedad. También hemos visto cómo ciertas expresiones culturales quedan vinculadas a una idea de incivilidad en la historia de violencias representacionales (le pasó a las músicas de fuerte influencia africana en Colombia, como la cumbia). Las políticas culturales, entonces, se presentan frecuentemente como luchas entre formas diferenciadas de concebir la relación entre artes, cultura y sociedad. Por un lado encontraríamos las prácticas

---

4 Históricamente la esfera que articuló las políticas culturales fue la del Estado-nación. En la actualidad la idea de políticas culturales remite a otras esferas de lo público: mercado, movimientos sociales, grupos artísticos, instituciones transnacionales como la UNESCO. Popularamente, sin embargo, frecuentemente prevalece la noción de que política cultural es algo que el estado le hace a las artes. Para nociones comparadas de política cultural ver Ochoa Gautier (2003).

artísticas dominantes, es decir, aquellas que despliegan el sentido apropiado y cívico de un orden racional concreto. Y por otro encontraríamos aquellas en que los artistas se niegan a plegarse a los códigos y prácticas que se reconocen como válidos. Desde esta perspectiva modernista, de luchas entre un orden establecido y un orden trasgresor, las políticas culturales se ubican en la coyuntura de la relación entre tecnologías del poder -aquellas prácticas que “disciplinan” la sociedad y la civilidad- y tecnologías del sujeto -aquellas prácticas como la sexualidad, la experimentación artística, la creatividad, la meditación, que permiten a la persona experimentar con el sentido mismo de su propio ser (y supuestamente transgredir los códigos autoritarios instaurados). Más que un orden civilizatorio instaurado desde las artes, lo que tenemos es una serie de guerras culturales a través de las cuales se disputa el sentido de lo estético en la sociedad.

Pero cuando el punto de partida para la pregunta por el sentido de las políticas culturales en la sociedad es un orden social sobrepasado por diversas prácticas violentas, entonces la cultura y las artes pensadas como posibilidad de estructuración ética y de convivencia no aparecen como ideas “disciplinarias” en términos de una idea impuesta de civilidad. Son interpretadas como campos deseados por su potencial de convertirse en contendores sociales no armados allí donde ni la familia, ni el Estado, ni las instituciones, ni las políticas públicas han sabido dotar ni lo privado ni lo público de un mínimo de reglas y contenidos claros. Este tipo de interpretación del sentido de las políticas culturales se da en lugares y momentos en los que ya no prima un Estado democrático y jurídico legal claro, sino un imperio de violencias que se superponen unas a otras generando estados de terror, en los cuales nada está garantizado y donde existe la desconfianza no sólo como un factor primario de relación social entre desconocidos sino también como un factor que media la relación con las instituciones, con el Estado y con los grupos armados. En medio de la fragmentación social y de la multiplicación desbordada de autoritarismos varios (que impone desde un Estado clientelista hasta la ética del narcotráfico; desde la del asaltante callejero hasta la de las políticas económicas globales), las artes y la cultura se reclaman como espacios vitales desde los cuales comenzar a elaborar un proceso de reestructuración social. Esta búsqueda de la “convivencia” desde lo artístico no puede ser confundida con la idea de civilidad que subyace a la noción de políticas culturales pensadas como tecnologías de poder. Como dice Susana Rotker: “Es aporte de Foucault pensar al ciudadano construido por dispositivos, mecanismos y tácticas de una sociedad disciplinaria racional; uno de los problemas comienza con la sensación de irracionalidad latente, acompa-

ñada por el resquebrajamiento en la fe de las instituciones sociales que se han ido revelando inoperantes, tanto para solucionar los problemas como para mantener la credibilidad” (Rotker, 2000: 16).

Allí donde el reino cotidiano es el de las ciudadanías del miedo, el sentido que se da a las artes o a la cultura, al asociarlas con la idea de paz o convivencia, es radicalmente diferente al que adquieren cuando los dispositivos de poder permiten diferenciar claramente entre poder dominante como práctica instituida y prácticas de oposición. Esto redefine drásticamente la idea de las artes como trasgresión, sobre todo cuando, dentro de ciertos des-órdenes, lo trasgresor es la instauración de una mínima ética de convivencia. Así, el sentido de la cultura y las artes en el binomio cultura-paz varía enormemente según el orden o (des)orden social que invoque su presencia. En nuestra sociedad fragmentada en múltiples regímenes autoritarios, coexisten la idea modernista del arte como trasgresión de un orden social dominante e imperativo -generalmente identificado con las políticas estatales de exclusión- y la idea del arte como ruta hacia la instauración de prácticas comunicativas, éticas y creativas que no sean aquellas mediadas por la violencia.

La idea del arte y la cultura como espacio para la convivencia también está basada en la noción de que la función de lo cultural y de las artes es reconducir el vacío ético para instaurar un nuevo orden social. De alguna manera persiste la noción de que la violencia no forma parte de lo cultural, de lo artístico ni de la llamada “sociedad civil”. O por lo menos existe una idealización de lo cultural como inherentemente cohesionador.

Paradójicamente, como señala Bejarano en su discusión sobre el papel de la sociedad civil en el conflicto armado, al disociar de la violencia la idea de civilidad (o la idea de sociedad civil o la de cultura) se imposibilita el papel mediador de la sociedad civil (en nuestro caso de lo cultural) dentro del conflicto armado como tal: “(...) el papel de la sociedad civil en la resolución del conflicto no parece concernir a la negociación como tal, sino a promover una cultura de la paz en todas las esferas de la vida social. De esa perspectiva se desprende el paradigma de que la búsqueda de la paz no sea, para muchos de los promotores de las acciones de la sociedad civil, el resultado de algún acuerdo entre contendientes, sino la consecuencia de la construcción de un ambiente social de tolerancia, de respeto al distinto, al ‘otro’. Ese paradigma es obvio, tiene subyacente una definición de paz en tanto que situación de armonía social y no en tanto que superación de la guerra, lo que limita la acción de la sociedad civil a la creación de condiciones de convivencia al margen de las posibilidades de una paz negociada” (Bejarano, 1999: 275-276).

Este fragmento de Bejarano genera una serie de preguntas que nos obligan a cuestionar la manera en que se asume lo cultural como campo para estructurar la convivencia. En primer lugar, Bejarano reinstaura la necesidad de diferenciar, para propósitos de negociación, entre diferentes formas de violencia y entre crear condiciones de convivencia generalizada y negociar un conflicto armado. La relación entre estos dos elementos se explorará en detalle más adelante, a partir de un ejemplo concreto. Por ahora, quiero abordar otro cuestionamiento que genera este pasaje. De alguna manera, Bejarano pone en entredicho la escisión violencia-cultura. Es decir, pone su definición como elementos en oposición. A partir de esto, ¿cuál es entonces el estado de excepción que se nombra en Colombia? El estado de excepción no sería tanto la agudización del conflicto armado en sí, sino las implicaciones de la manera cómo, en esta situación de estado de excepción como estado permanente, se redefine la relación violencia, cultura, sujeto, sociedad.

Todos los órdenes se encuentran alterados, y las definiciones y las posibilidades de reubicarlas parecen estar en un proceso de tránsito permanente: ya no hay claridad respecto de cómo definir la idea de convivencia pero se desea un estado de convivencia que hay que reinstaurar y que se nombra con la palabra “cultura”. Lo mismo pasa con las nociones de ciudadanía, espacio público, sentido del sujeto. No funcionan los parámetros históricos desde los cuales se definieron estos ámbitos. ¿Qué hace suponer entonces que “la cultura” está exenta de esto? Al contrario, la cultura puede jugar un papel altamente ambivalente aquí: como aquel campo desde el cual es posible pensar en reeditar razones de relación personal y social desde un ámbito que no disuelva “la problematicidad de los enlaces” o el espacio de contradicción necesario para nombrar la complejidad de lo que nos acontece, o, por el contrario, como aquel campo al cual se le demandan “seguridades”, es decir, como un campo de instauración de lo autoritario para solucionar los *impases*. Es esto lo que sucede cuando el actual gobierno identifica “cultura” cada vez más con “seguridad”. La escisión de la idea de violencia de la de cultura genera campos opuestos como “cultura de la tolerancia” versus “cultura de la intolerancia” o “cultura de la paz” versus “cultura de la violencia”, que antes que posibilitar un campo de movilización de lo cultural como campo de contradicción, lo que hacen es reeditar la escisión histórica entre cultura y violencia, desde lo cual podemos constatar la posible movilización de este campo para prácticas autoritarias. Dice Walter Benjamín que “no existe un documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie” (Benjamin, 1995: 52), y ello porque todo “patrimonio cultural” de alguna manera lleva las huellas de su procedencia conflictiva: “Quien quiera que haya obtenido la victoria hasta



el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los vencidos que hoy yacen en el suelo. El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado en el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural” (ibídem, p. 52). Construir el estado de excepción dentro del estado de excepción equivaldría no tanto a equiparar “cultura” con “convivencia”, sino a dar espacio a las manifestaciones culturales como campos desde los cuales es posible construir a contrapelo de las seguridades (escuchando las contradicciones, las dificultades y los duelos). Si no, estaríamos estableciendo un cierre prematuro de las inscripciones del conflicto armado en nuestras vidas bajo la figura de la convivencia y la seguridad, cierre que no permitiría asumir la contradicción y el conflicto como lugar fundamental desde el cual pensarse, sino que contribuiría, por el contrario, a establecer un paradigma cultural de convivencia que ignore el conflicto.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando traducimos esta discusión al campo de la experiencia? ¿De qué manera se traduce el deseo de “lo cultural” en una posible experiencia de cotidianidad? Aquí “la cultura” y su relación con “la convivencia o la paz” empiezan a traducirse a campos concretos de acción. Tomaré una o dos experiencias de un trabajo de campo más amplio con la finalidad de llevar a cabo posibles traducciones de lo anterior a la experiencia cotidiana.

### **LA CULTURA COMO REESTRUCTURACIÓN DEL TEJIDO SOCIAL: BOYACÁ EN EL MARCO DE LAS GUERRAS LOCALES**

A finales de los ochenta, la zona esmeraldífera de Boyacá, en la región andina colombiana vecina a Bogotá, estaba marcada por el miedo de las guerras entre los carteles de las esmeraldas. El miedo en la zona era tal que, como sucede hoy en día en muchas regiones del país, tiendas y negocios cerraban en las horas tempranas de la tarde. Cuando comenzaron a darse las negociaciones entre los carteles de las esmeraldas, tres líderes culturales vinculados con actividades artísticas en Tunja deciden, de motu propio y de manera independiente, empezar a hacer un recorrido por las veredas silenciadas. Fueron de casa en casa, preguntando por una cantadora de guabina aquí, un artesano allí, un rasgador de requinto en el pueblo vecino. Inicialmente tocaban música, contaban y escuchaban cuentos con la gente en sus casas.

“El eje central... era fortalecer los lazos de amistad y de vecindad y de toda esa cosa que se había roto por la guerra. Allí todo era tan difícil que la gente de los campos ya no bajaba a hacer sus mercados. Se acabaron los mercados, se habían acabado las fiestas. La gente cerraba todo a las seis de la tarde. Todo

el mundo aterrado. Y le preguntaban a uno: “Usted qué hace por aquí”... Con mi amigo arrancábamos por esas veredas, solos...” (entrevista con la autora).

Poco a poco fueron pidiéndoles a los dueños de las tiendas que los dejaran hacer pequeños eventos artísticos en espacios que un día fueron públicos y que cerraran un poco más tarde sus tiendas: “Fuimos invitando la gente casa por casa. Trabajamos mucho la parte artística: “Usted tiene mucho que contar, mucho que decir. Mire ese baúl, mire la fotografía”. Nos lo contaban. Ése era el material que utilizábamos; lo que nos contaban. Empezamos a hacer presentaciones artísticas, de cuentería. La gente decía, ¿empezamos? Porque las tiendas ya no las cerraban a las cinco. Si estábamos en la rumba, pues corrámosla hasta las diez. Y así. Después uníamos tres municipios y la gente se encontraba con sus amigos y paisanos que hacía rato que no se habían visto...” (entrevista con la autora)

Poco a poco se fue recuperando el espacio público. Cuando llegó el primer CREA<sup>5</sup> a la región, generó la posibilidad de construir un espectáculo que recogiera todo el proceso de movilización cultural y de negociación política entre bandos armados y entre dos municipios enfrentados que se había dado durante varios años. Según dos funcionarios de las oficinas de CREA en Bogotá que fueron entrevistados, ésta “generó un proceso de paz en Boyacá”. Pero según los tres dirigentes culturales locales, ellos se apropiaron de CREA porque le vieron la utilidad para culminar un proceso de negociación política y construcción sociocultural de recuperación del espacio público que llevaba por lo menos tres años de trabajo. Es importante entender que en este caso la recuperación del espacio público y la negociación de la paz no las generó el escenario de CREA. Más bien el escenario dio la posibilidad de visibilizar un proceso que llevaba años de negociaciones políticas y de movilización sociocultural.

Este relato nos remite a uno de los sentidos con el cual se nombra la idea de cultura y paz: el de transformar la interminable historia de la venganza y el miedo a través de las palabras y la creatividad. Es la de transformar el pacto histórico con la muerte, como dice Luis Carlos Restrepo: “Este país adolorido necesita una exploración, a la vez cultural y sensorial, que permita avanzar en el camino de las reparaciones colectivas, pues nuestra vida depende en gran parte del tipo de pacto que establezcamos con los muertos... Cuando

---

5 Los escenarios “CREA: Una expedición por la cultura colombiana” constituyeron una política cultural del gobierno entre 1992 y 1998, donde se buscaba, entre otras cosas, construir una cultura de tolerancia dándoles visibilidad a las manifestaciones culturales del país que habían sido excluidas históricamente. El programa fue altamente polémico, tanto al interior del Ministerio como en las regiones. Ver Ochoa Gautier (2003).

una cultura empieza a convertirse en un campo de difuntos insepultos -que nos acechan con su hedor para que derramemos de nuevo sangre y saciemos sus anhelos de venganza- se hace imprescindible aclimatar la profesión de enterradores... El poder de los vivos sobre los muertos, reside en que, a diferencia de ellos, seguimos generando lenguaje a borbotones, exuberancia que resalta frente a la patética mudez de los difuntos. Para no ser marionetas en las manos caprichosas de la memoria, es importante entender nuestro diálogo con la muerte como un campo de decisión que nos abre la posibilidad de resignificar una vida compartida” (Restrepo, 1997: 188).

La condición de este tipo de experiencia, en la cual el miedo se transformó a través de un proceso creativo, es que paralelamente al proceso cultural se dio una negociación política de los actores armados en conflicto. Sin esta condición no hubiera sido posible arrebatarse espacio al miedo y al silencio. Pero además, lo que tenemos aquí es una clave sobre uno de los sentidos de la narración en tiempos desencantados, en un lugar donde lo crítico se puede negociar pero no desaparece totalmente. Daniel Pécaut ha señalado que los políticos y los historiadores deben “construir un relato nacional en donde el ‘momento negativo’ encuentre naturalmente su lugar. En Colombia... los políticos piensan que lo único posible es arrojar un velo de olvido sobre estos episodios [de la violencia] y desvalorizan las tentativas de los historiadores para interpretarlas. Así pues, la catástrofe siempre queda allí, tan terrible como una maldición dedicada a atormentar sin fin a las generaciones futuras” (2001: 247). Esta tendencia hacia lo apocalíptico, como condición de no futuro de los desencantados y de los oportunistas políticos, generalmente tiene como co(r)relato la simplificación absurda: nosotros lo intentamos todo, pero los otros lo echaron a perder. La realidad es bastante más ambigua, y la necesidad de una narración radica precisamente, como dice Michael Ignatieff en relación con otras guerras contemporáneas, en recuperar “la base racional del compromiso” entendiendo los procesos históricos, sociales y culturales que han constituido la violencia y dándoles su justo lugar (Ignatieff, 1998: 97). Es decir, el relato que confunde lo crítico con lo caótico puede ocultar tanto como el relato que identifica la solución del conflicto con un consenso silenciador, con el olvido. Ambos extremos comparten el acallamiento y la no comprensión como táctica.

Hay dos tipos de relatos que deberían entrelazarse para intentar darle un lugar apropiado a la violencia: el relato íntimo que permite llevar a cabo el duelo, y el relato de palabras responsables de los portadores de la voz pública. La condición para salir de la catástrofe radica en la posibilidad de entrelazar ambas narraciones. Con la voz de estos dos relatos se le da forma narra-

tiva al estado de excepción. Nuevamente, su condición de posibilidad pública es precisamente alguna mediación que negocie el conflicto armado como tal. Pero ¿qué pasa allí donde el miedo es el principal mediador de lo social? ¿Qué se nombra en esos casos cuando se habla de cultura y paz? Otro de los escenarios de CREA nos provee claves importantes al respecto.

### LA CULTURA COMO ANTÍDOTO AL MIEDO

“En agosto del ‘97, fue el Encuentro departamental CREA<sup>6</sup> del Meta, en Vista Hermosa. En ese momento había toda una imagen -lo que hacen los medios normalmente cuando hay zonas de conflicto- y aparecía Vista Hermosa como tomada por la guerrilla. Cuando a nosotros el coordinador del Meta en ese momento nos dijo que Vista Hermosa quería hacer el encuentro pues nosotros nos sorprendimos un poco, porque ese fin de semana había salido en las noticias pues que las FARC estaban caminando por el municipio [...]. Lo cierto es que durante tres días los quince mil habitantes del municipio se trasladaron al polideportivo, que era el único espacio que podía albergar ese número de gente, en absoluta armonía. O sea, la gente además terminaba el encuentro a la una de la mañana, salían cada uno a hacer su parrando llanero en cada esquina. Era un sitio digamos azotado por todos los tipos de violencia que se ven en nuestro país. No es simplemente el hecho de la presencia de la subversión o de la presencia del narcotráfico sino que somos un país que nos tomamos tres tragos y sacamos el revólver y matamos al primero que esté a la vuelta. Y en esas dos noches se vivió una fiesta que la gente comenzó como a ver su pueblo de otra manera. Ellos nos decían: “Mire aquí el pánico es que a las ocho de la noche había un toque de queda tácito y durante dos días la gente pudo volver a salir”. Caminar por las calles, uno iba y pasaba de calle a calle, o sea fue muy importante digamos la cuestión de la escenificación. La gente asistió en forma masiva te digo... O sea ahí, diferente a la cuestión artística que se estaba dando... era en términos de encontrarse, de sentir otra vez que podían caminar por las calles de su pueblo sin mayor temor y esa maravilla de ir uno caminando calle por calle y en cada esquina había un parrando<sup>7</sup> distinto. Una cosa como nuevamente viva. Y eso no es retórico. Es real. Eso estaba ahí” (entrevista con la autora 2).

---

6 Este encuentro se hizo, en buena medida, gracias a que el coordinador local de CREA logró negociar con los actores armados del conflicto en la región -paramilitares y guerrilla- la posibilidad de llevarlo a cabo.

7 Parrando es la fiesta típica de los Llanos Orientales.

Unos días más tarde la guerrilla tomó el pueblo. Volvió el miedo. El escenario proveyó un quiebre temporal en medio del pánico de la guerra. En los relatos sobre el sentido del arte en los ambientes de urgencia, sobresale el papel de rescate que tiene la creatividad.

Por un instante, se contraría el acallamiento al movilizar el ruido de la rabia hacia la palabra, la ausencia de forma hacia la estructura del relato compartido. Pero es necesario entender la diferencia entre el arte como táctica de supervivencia en medio del terror y el arte como posibilidad de futuro. Comparemos este testimonio con otro, uno de los muchos que aparecen en la prensa y que alimenta nuestra idea de las artes como respuesta al conflicto armado.

El 8 de julio de 2001 el periódico *El Tiempo* publica el artículo “El arte, zona de distensión”, donde destaca la labor de veinte años de una familia en las Comunas de Medellín en la cual la creación artística -la escultura, la pintura o la escritura- genera la posibilidad de juntarse desde una actividad creativa que no sean las prácticas de violencia cultivadas por las bandas del barrio. Con nombres ficticios “para proteger a la familia”, cuentan que en este taller de artes los “jóvenes se expresan con libertad y sin censura manifiestan su interior con la tranquilidad de no sentirse señalados”. La gente “viene al taller a descargar sus penas y sus problemas en el barro y es que estos problemas son tan crueles e inverosímiles como su obras... si alguien se escandaliza con las obras es porque no ha escuchado las historias que guardan estos barrios. Los homicidios y las violaciones son sucesos que se repiten cada día”. Por eso “aquí no buscamos juzgar a nadie, sólo tratamos de recuperar individuos” (*El Tiempo*, 2001).

“Poder caminar de calle en calle. Expresarse con libertad. Recuperar individuos”. El contexto que enmarca estos dos escenarios artísticos es la presencia del miedo. Tanto en CREA como en Tallerarte hacen eco el miedo y la necesidad de contrarrestarlo desde la creatividad artística. Éste no es el miedo referido primordialmente a una faceta emotiva de interioridad naturalizada, sino un miedo que toma forma desde prácticas sociales y culturales concretas. Como han demostrado los historiadores Jean Delumeau y Georges Duby, o antropólogos como Fred Myers, Lila Abu Lughod, Rosana Reguillo y Renato Rosaldo, las emociones y los modos de interpretarlas se plasman a través de prácticas sociales y culturales concretas. “El miedo es siempre una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida” (Reguillo, 2000: 65).

Desde la multiplicación de estos espacios la sociedad se va convirtiendo, como dice Daniel Pécaut, en un no-lugar donde las relaciones del espacio pri-

vado y del público están mediadas por la sobreimposición y multiplicación de las tácticas de la sospecha, tan hábilmente promulgadas por los distintos actores violentos (Pécaut 2001: 239). El miedo, en estos casos, es una respuesta lógica a un contexto social que lo exige como táctica de supervivencia y en el cual los actores encargados de instaurarlo explotan hasta el máximo sus téticos tentáculos. Como dice María Victoria Uribe: “El terror es una realidad física contagiosa que ha forzado a más de dos millones de colombianos a abandonar sus pertenencias y los ha enviado a los cinturones de miseria de las grandes ciudades, en medio de enormes penurias. Los actos de barbarie, publicitados tres veces al día sin vergüenza alguna en los noticieros de televisión y a diario en la prensa, han convertido a los colombianos en personas llenas de todo tipo de miedos: miedo a la guerra, a la violencia, a la sangre, a perder la familia, a ver el noticiero por televisión” (Uribe, 2001).

Esta omnipresencia del miedo se construye a través de la racionalidad de la fuerza. Según Saúl Franco, la fuerza es el rasgo comunicativo primordial de la violencia: “Puede afirmarse que sin fuerza no hay violencia. O, corriendo ciertos riesgos, que en esencia la violencia es una relación de fuerza... Es decir, una manera humana de interactuar en la cual todas las formas posibles de comunicación se anulan y sustituyen por una única: la fuerza” (Franco, 1999: 4). La violencia se constituye a través de órdenes culturales y sociales concretos y como tal debe ser entendida no sólo en sus rasgos históricos sino también culturales. Según Michael Jackson, la violencia es uno de los órdenes de la intersubjetividad (Jackson, 1998). Los lenguajes del terror son múltiples e históricamente contruidos no sólo sobre venganzas heredadas sino también sobre sofisticadas -pensadas, imaginadas, planeadas, ejecutadas- técnicas para simbolizar el terror (Perea, 1996; Uribe, 2001). La violencia como parte de la trama cultural.

Ahora, si bien el miedo y la violencia son lo que enmarca estos testimonios, lo que sobresale de ellos es la dialéctica entre miedo y esperanza que se conjuga en estos escenarios. Frecuentemente el tema principal de las obras de arte en los espacios del miedo es el de las vivencias personales o locales de la violencia. Las formas artísticas que priman son aquellas que le dan espacio al relato personal: las crónicas, el testimonio, épicas de la oralidad tales como el corrido, el teatro que narra los acontecimientos violentos, la escultura de barro que plasma la intimidad del duelo. Lo poético -definido como aquella dimensión comunicativa que por su forma se distancia del habla cotidiana y permite expresar sentidos del ser que el lenguaje del habla no contiene- adquiere aquí un papel central. Estos relatos son cruciales para poder generar nuevos saberes: “en la crisis de significado que produce la violencia, los sabe-

res marginales y orales empiezan a tejer nuevas redes de representación” (Rotker, 2000: 11).

El miedo causado por las prácticas de la violencia es el contexto dentro del cual las artes adquieren un sentido particularmente intenso que se asocia con la posibilidad de salir del encierro y que remite constantemente a estrategias para contrarrestar la presencia excesiva de la violencia como mediador social primordial. Dice un testimonio, escrito por integrantes de la Corporación Cultural Nuestra Gente que funciona en las comunas de Medellín: “La verdadera tarea del Hombre es contradecir a la muerte, hacer florecer a la vida. Recuperar el canto y la poesía como manifestaciones humanas, vitales, creadoras para devolverle a la sociedad la vida, sacándola de la confusión de la supervivencia en que está perdida... La Corporación Cultural Nuestra Gente es un trabajo de afectos con la capacidad creativa e imaginadora de las comunidades barriales de los sectores populares de Medellín... Nuestro trabajo parte de la necesidad de promover en la comunidad la negación de la violencia, la formación de un espíritu crítico y a la vez artístico en el hombre cotidiano de nuestra ciudad” (Blandón Cardona y Gutiérrez, 1995: 211).

Estos escenarios, entonces, nombran al mismo tiempo dos elementos: el primero es la magnitud de la angustia cultural en nuestro país, cuyo signo más fuerte en términos de lenguaje es la manera en que el acallamiento y el miedo (ya sea a través del homicidio o del pánico que silencia a los vivos) se vuelven experiencia cultural generalizada. El segundo es un lenguaje de deseo que nombra la esperanza. “En el escenario de las desapariciones y del vértigo, toma fuerza el miedo y de manera paradójica también la esperanza. Un miedo, como dirá Jean Delumeau “liberado de su vergüenza” y una “esperanza sin programa” (Reguillo, 2000: 63-64). ¿A qué nos remite esta “esperanza sin programa”?

## CUANDO SE DESARMA EL ESCENARIO

Es muy importante, para no caer en demagogias culturales, recoger y escuchar lo que este tipo de testimonios nos cuentan como posibilidad y límite de lo cultural en un proceso de paz. En repetidas ocasiones escuché relatos emotivos que interpretaban este tipo de situaciones como “la manera en que la cultura soluciona el conflicto armado”. Colombia es un país donde estos testimonios se podrían multiplicar por miles. No sólo hay ciudadanías del miedo. Hay muchos focos ciudadanos de supervivencia que median la esperanza. ¿Qué claves sobre la relación artes-cultura-paz nos dan estos testimo-

nios sobre el sentido de lo artístico allí donde la cotidianidad está desbordada por la violencia y el miedo? Lo intenso de estas experiencias nos remite a dos claves: el valor existencial de estos proyectos artísticos y el potencial político de lo existencial, y el valor ritual de este tipo de experiencias en un mundo completamente desencantado.

¿De qué habla la gente en este tipo de experiencias? Habla de su cotidianidad -poder volver a caminar, poderse expresar, rescatar individuos (no sociedades). Los relatos no remiten a una abstracción (la cultura crea la paz) sino a un nivel experiencial del sujeto y del conocimiento. Si la condición de presencia de estos escenarios artísticos es el desbordamiento de un problema político y social, el orden que se plantea como punto de partida para algún tipo de reconstrucción posible es el del sujeto y su nivel de experiencia.

Para los académicos que trabajamos los problemas del poder y la cultura desde un marco post-estructural, en el cual lo primordial es deconstruir las tácticas de poder de los dominantes, en esto resuena una advertencia que nos reclama la necesidad de valorar el orden intersubjetivo en las problemáticas de poder<sup>8</sup>. Lo dice Michael Jackson: “Detrás de la negación de Bourdieu y Foucault a admitir el sujeto cognoscitivo en su posibilidad de discurso, hay un rechazo a darle a las cuestiones existenciales el mismo valor que a las cuestiones de poder político. Las cuestiones que tienen que ver con tratar de hacer la vida más llevadera o encontrar sentido de vida en medio del sufrimiento, son catalogadas como menos imperativas que las preguntas por la dominación social” (Jackson, 1996: 22).

Además, la intensidad desde la cual se vive este tipo de experiencia artística nos remite al sentido ritual de estos lugares: la posibilidad de reencantar el mundo, aunque sea temporalmente o en un espacio circunscrito, allí donde sólo hay desencanto. Aquí la idea de que “la cultura es paz” invoca esta necesidad de reencantamiento. En este caso, “en vez de examinar el status epistemológico de las creencias, es más importante explorar sus usos existenciales y las consecuencias de ello” (Jackson, 1996: 6). El orden ritual de lo artístico prevalece en aquellos momentos en los cuales todas las rutas para razonar el desorden se han cerrado por exceso. Esto sucede precisamente en aquellos momentos en que todas las otras posibilidades de ser -la de ser desde

---

8 La presencia de la cuestión del sujeto tanto en Bourdieu como en Foucault es bastante compleja y, en ambos casos, hay cambios sobre el modo de abordar este tema entre los escritos más tempranos y la obra más tardía. Ese tema desborda el presente trabajo. Lo que me interesa señalar es que sí existe una tendencia en los estudios culturales sobre cultura y poder a relegar lo existencial a un lugar secundario.



el trabajo pagado justamente, la de ser desde la participación política honesta, la de ser desde caminar en las calles, la de ser desde una creatividad abiertamente manifestada- están cerradas. Sin duda estos dos elementos -el valor de lo existencial en lo poético y la ritualidad reencantadora de la intensidad emotiva plasmada en formas artísticas- son claves importantes para pensar el sentido de las artes en medio de las ciudadanías del miedo. La ética de lo estético retoma aquí una de sus significaciones más intensas.

Creo que la pérdida del sentido estético de la cultura, en nombre de los derechos y de poderes alternativos (es decir, en nombre de la instrumentalización de la cultura), tiene que ver precisamente con una desvalorización simultánea del orden existencial en los análisis sobre cultura y poder. En ese sentido, una cultura política no remite únicamente (aunque obviamente también lo hace) a la necesidad de re-estructurar lo público desde una reinención de la institucionalidad política, sino también a la necesidad de re-estructurar un orden de la inter-subjetividad que no sea el de la violencia; posibilitar un tipo de reconocimiento del otro que no sea el de la sospecha. Y eso no tiene que ver sólo con las tramas del poder en lo público. Tiene que ver con lo personal como un sentido complejo de experiencia en donde el poder es una de sus dimensiones, pero no la única y no necesariamente la que prima en ciertos momentos.

La interculturalidad como proyecto político debe venir acompañada de la intersubjetividad como lugar íntimo para pensar la transformación de la sospecha en la confianza. Pero no debemos confundir la intersubjetividad con “un sinónimo de la experiencia compartida, entendimiento empático o de sentido de hermandad... La intersubjetividad contiene fuerzas centrífugas y centrípetas, extremos constructivos y destructivos” (Jackson, 1998: 4). La idea no remite a pensar la convivencia como inherente a la cultura. Más bien es tratar de pensar lo identificadorio en la cultura como una dialéctica entre lo imaginario y lo comunicativo que se constituye desde los lenguajes que tengamos a mano: sea el de la violencia o el de la escucha al otro. Es decir, a partir de un mundo interno complejo, con fantasías, deseos, ansiedades, imágenes de sí mismo y los otros y que, a la vez, “crece en y a través de las relaciones con otros”... “cuyas capacidades emergen en la interacción entre sí mismo y los otros” (Benjamin, 1988: 19-20). Lo que permite la traducción de lo artístico como un campo de lo fantástico (de un mundo imaginado y deseado) a lo artístico como un orden de las relaciones humanas es precisamente la posibilidad de plasmar un fragmento de fantasía en forma concreta (musical, visual, verbal). A través de esta traducción, el arte se constituye en un orden de interacción que puede generar la posibilidad de entender “que el

otro existe aquí y ahora, y no sólo en una dimensión simbólica” (Benjamin, 1988: 93). Según María Victoria Uribe (2001), uno de los elementos que da lugar a la masacre es la previa simbolización cultural del otro a través de categorías que lo describen como despreciable, aniquilable. Su condición de persona se determina a través de procesos culturales que lo denigran (Uribe, 2001). Lo que se rescata de los testimonios de estas experiencias artísticas es la posibilidad de constituirse como persona desde un orden social que no sea el de la muerte. Hay un reclamo por la construcción de una intersubjetividad desde la comunicación creativa.

Sin embargo, si no hemos de caer en una demagogia de lo cultural o en los fundamentalismos de lo inmediato, es importante nombrar no sólo las posibilidades sino también los límites de estas experiencias. En primer lugar, me parece importante distinguir la trama existencial y reencantadora que estos espacios nombran de una transformación sociopolítica estructural. Es eso lo que se confunde cuando se dice que este tipo de experiencias está “creando la convivencia y cambiando la cultura de la intolerancia por la cultura de la tolerancia”. Pero recordemos su espacialidad y su temporalidad: estos escenarios son posibles porque, en el caso de CREA, fueron autorizados por los comandantes locales en conflicto y, en el caso del barrio, porque hay con las bandas un pacto que no les permite entrar al taller artístico. Es decir, no habría sido posible ninguna de las dos experiencias si las autoridades militares en conflicto no las hubieran permitido (como de hecho no las han permitido en otras zonas). Ahora bien, eso en sí es un dato dicente. En este país de diálogos empantanados, se puede considerar este tipo de experiencias como un primer momento del diálogo entre contrincantes; como un ámbito en el cual hay disposición para negociar. Queda la pregunta: ¿es posible movilizar este primer ámbito de diálogo desde las artes hacia otros ámbitos de negociación? La clave es tan urgente que no hay que descartarla. Exige ser explorada.

Pero por otro lado no podemos confundir el sentido de estos espacios con un cambio, de facto, “de la cultura de la intolerancia a la cultura de la tolerancia”, con lo que ello implica de aceptar dicha división de lo cultural como un elemento válido. Si una de las características de las ciudadanías del miedo es el acallamiento, la otra es la circunscripción de las actividades creativas, que se dan desde este tipo de experiencia artística, a los ghettos que autorizan los violentos. Más que una nueva forma de ser, son -en su fragilidad espacial y temporal- una nueva forma de estar allí donde no se puede ser. Por su fragilidad, la importancia cultural que contiene este espacio existencial corre el riesgo de ser reducida a su dimensión inmediata e individualista. Como dice

Telles, “la ausencia de espacios de reconocimiento y de vínculos propiamente civiles se traduce en una dificultad para formular los dramas cotidianos (individuales o colectivos) en el lenguaje público de los derechos, tendiendo por ello a ser equiparados con la interioridad de los códigos morales de la vida privada” (1994: 45).

Los discursos sobre la cultura y la paz evocan diferentes fronteras de sentido para diferentes grupos o personas. Esas fronteras de sentido se pueden entrecruzar desde una misma práctica, al articularse, a través de proyectos culturales concretos, diferentes sectores de la sociedad y por tanto diferentes anhelos alrededor del tema de la cultura y la paz. Para que estas experiencias se conviertan en ruta hacia una nueva sociedad, para que no perezcan cuando se desarma el escenario y retorna la guerra al pueblo o cuando matan a uno de los individuos que ha decidido dejar la protección de la banda del barrio por la de las esculturas que salen de sus manos, es necesario transformar su estado de supervivencia y posibilitar su futuro sacándolas de su condición de aislamiento y soledad.

Y para ello no podemos confundir los usos de la cultura y las artes como ruta hacia la paz, con la escisión de lo cultural de un entrelazamiento permanente con las estrategias transformativas de la política, la justicia y la economía. Ni tampoco escindir lo cultural de lo violento, ni automáticamente identificar cultura con convivencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bejarano, Jesús Antonio 1999 “El papel de la sociedad civil en el proceso de paz” en Francisco Leal Buitrago (ed.), *Los laberintos de la guerra: Utopías e incertidumbres sobre la paz* (Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes).
- Benjamin, Jessica 1988 *The Bonds of Love* (New York: Pantheon Books).
- Benjamin, Walter 1995 *Sobre el concepto de historia* (Chile: Arcis).
- Blandón Cardona, Jorge y Gutierrez, Héctor 1995 “Arte y cultura en noches de oscuridad y luz” en Suzy Bermúdez Q. (ed.), *Culturas para la paz* (Bogotá: Fundación Alejandro Ángel Escobar).
- Deas, Malcolm 1999 “La Paz: entre los principios y la práctica” en Francisco Leal Buitrago (ed.), *Los laberintos de la guerra: Utopías e incertidumbres sobre la paz* (Bogotá: Tercer Mundo Editores, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes).

- El Tiempo* 2001 “El arte, zona de distensión”, ver en Internet <<http://eltiempo.terra.com.co>>.
- Entrevista con la autora. 2000. Líderes culturales de Boyaca.
- Entrevista con la autora 2. 2000. Directores de CREA.
- Held, David y Mary Kaldor 2001 “Aprender de las lecciones del pasado” en *El País*, (España), lunes 8 de octubre, p. 19.
- Ignatieff, Michael 1998 *El honor del guerrero* (España: Taurus).
- Jackson, Michael 1996 “Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique” en Michael Jackson (ed.), *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).
- Jackson, Michael. 1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project* (Chicago, Londres: University of Chicago Press).
- Kaldor, Mary 1999 *New and Old Wars Organized Violence in a Global Era* (Stanford: Stanford University Press).
- Lee Van Cott, Donna 2000 “Democratization and Constitutional Transformation” en *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Martín Barbero, Jesús 2000 “La ciudad: Entre medios y miedos” en Susana Rotker (ed.) *Ciudadanías del miedo* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad).
- McClary, Susan 1992 *Feminine Endings. Music, Gender and Sexuality* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Miller, Toby 1993 *The well-tempered self. Citizenship, culture, and the postmodern subject* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press).
- Ochoa Gautier, Ana María 2003 *Entre los Deseos y los Derechos, Un Ensayo Crítico de Políticas Culturales* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- Ortiz, Renato 2000 “Diversidad cultural y cosmopolitismo” en *Revista de Occidente*, N° 234.
- Palacios, Marco 2000 “Un ensayo sobre fratricidio colectivo como fuente de nacionalidad” en *Museo, memoria y nación, Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Memorias del Simposio Internacional y IV Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado” (Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, PNUD, IEPRI, ICANH).
- Palacios, Marco 2001. “Una radiografía de Colombia” en *Letras libres* (Colombia), N° 32.
- Perea, Carlos Mario 1996 *Porque la sangre es espíritu. Imaginario y discurso político en las elites capitalinas (1942-1949)* (Bogotá: IEPRI, Santillana, Aguilar).

- Perea, Carlos Mario 2001 "Un rueda significa respeto y poder. Pandillas y violencias en Bogotá" en *Bulletin de L'Institute Français d'Etudes Andines* (Lima), Tome 29, N° 3.
- Rabotnikof, Nora 2001 *¿Sirve la reivindicación de lo público para renovar el significado de izquierda y derecha?* (Ciudad de México) 24 al 26 de septiembre Ponencia presentada en el Simposio Internacional Reabrir espacios públicos: Políticas culturales y ciudadanía.
- Restrepo R., Luis Carlos 1997 "La sangre de Gaitán" en *El saqueo de una ilusión. El 9 de abril: 50 años después* (Colombia: Numero Ediciones, Ministerio de Cultura, Instituto Distrital de Cultura y Turismo).
- Rosencof, Mauricio 2000 *Las cartas que no llegaron* (Montevideo: Alfaguara, Ediciones Santillana).
- Rotker, Susana 2000 "Ciudades escritas por la violencia. (A modo de introducción)" en Rotker, Susana (ed.), *Ciudadanías del miedo* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad).
- Salas, Yolanda 2000 "Imaginarios y narrativas de la violencia carcelaria" en Susana Rotker (ed.), *Ciudadanías del miedo* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad).
- Salazar J., Alonso 2000 "Hacia una estrategia de reconstrucción cultural" en Susana Rotker (ed.), *Ciudadanías del miedo* (Caracas: Editorial Nueva Sociedad).
- Telles, Vera 1994 "Sociedade Civil, Direitos e Espaços Públicos" en Evelina Dagnino (ed.), *Os Anos 90: Política e Sociedade no Brasil* (Sao Paulo: Brasiliense).
- Uribe, María Victoria 2001 "Dead Certainty in Colombia: Anthropology of the Inhuman", manuscrito inédito.

MARCELO CARVALHO ROSA\*

## **SOBRE OS SENTIDOS DAS NOVAS FORMAS DE PROTESTO SOCIAL NO BRASIL**

### **OS IMPACTOS DAS AÇÕES DO MST SOBRE O SINDICALISMO RURAL<sup>1</sup>**

NOS DIAS DE HOJE discorrer sobre as organizações e formas de protesto social no Brasil e também na América Latina e não falar do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) tem sido praticamente impossível. Os *sem terra* e suas ações espetaculares, assim como os zapatistas mexicanos e os piqueteiros argentinos, tornaram-se um ponto de referência obrigatório (para não dizer depositários morais) dos diversos textos que tentam dar conta daquilo que vem sendo sistematicamente chamado de “novas formas de organização social”.

Porém, como qualificar a novidade que nos é apresentada pelos sem terra? Qual o papel que esta organização tem desempenhado no Brasil da última década? Para além do que a sociologia política tem chamado de performance

---

\* Doutorando em Sociologia no IUPERJ/Brasil e Bolsista do Programa Regional de Bolsas CLACSO-Asdi para Investigadores Jovens da América Latina e Caribe.

1 Este artículo fue elaborado gracias a la contribución del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), a través de su Programa Regional de Becas. Forma parte de los resultados del Proyecto “Velhas lutas, novos conflitos: Os efeitos da concorrência entre sindicatos rurais e movimentos sociais na zona da mata do estado Pernambuco – Brasil” que fue premiado con una beca de investigación en el Concurso “Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe” en el marco del Programa de Becas CLACSO-Asdi para investigadores jóvenes de América Latina y el Caribe 2002.

ou estética política, creio que devemos orientar nossas análises para pontos mais concretos que envolvem as ações do MST no Brasil contemporâneo. Para isto, creio que um bom exercício seja olhar para o MST de forma indireta, ou seja, através de sua repercussão sobre outras organizações que buscam representar os trabalhadores rurais brasileiros. Neste artigo, procurarei compreender os impactos que as ações do MST causaram na mais tradicional federação de trabalhadores rurais do país.

## **A NOVIDADE**

Em meados da década de 90 o estado de Pernambuco e, mais precisamente a chamada Zona da Mata, passou a ser palco do maior número de ocupações de terras do Brasil<sup>2</sup>. Entre 1997 e 2000 nenhuma outra região ou estado do país registrou tantas ações desse gênero. Além do número expressivo de acampamentos que surgiam à beira de quase todas as principais estradas da região, o caso pernambucano chamava atenção pelas bandeiras hasteadas junto aos barracos de lona preta dos acampados: onde tradicionalmente figurava a consagrada bandeira vermelha do MST –Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra- começou-se a vislumbrar a bandeira verde e branca da Federação dos sindicatos de Trabalhadores na Agricultura de Pernambuco -FETAPE.

Qual o significado e o sentido do ingresso da FETAPE na seara das ocupações de terra se pensarmos que o tema da reforma agrária há muito tempo havia sido posto em um plano marginal na prática do sindicalismo rural? Quais os significados da incorporação de demandas gestadas no âmbito dos chamados movimentos sociais de luta pela terra para o sindicalismo da Zona da Mata de Pernambuco?

Este trabalho pretende esboçar algumas repostas a estas questões, a partir dos dados etnográficos e documentais obtidos numa pesquisa desenvolvida entre os anos de 2001 e 2003 na zona canavieira do estado Pernambuco.

## **O SINDICALISMO DA ZONA DA MATA –A CONSTRUÇÃO DE TRADIÇÃO EXEMPLAR**

Muitos dos trabalhos sobre o sindicalismo rural brasileiro iniciam suas considerações a partir da constatação do lento e difícil processo que estendeu

---

2 Segundo dados da Comissão Pastoral da Terra: <[www.cptnac.org.br](http://www.cptnac.org.br)>.

os direitos do trabalho às lavouras brasileiras (Palmeira, 1979; Sigaud, 1986). Entre a regulamentação dos dispositivos da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) que versavam sobre a organização dos trabalhadores rurais, pelo decreto 7.038 de novembro de 1944, até o reconhecimento pelo Estado brasileiro dos primeiros sindicatos, se passaram mais de dez anos<sup>3</sup>. A morosidade que foi regra em todo o país teve na iniciativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil em estimular a sindicalização rural a partir dos estados do nordeste brasileiro um contraponto decisivo. Naquele contexto a ação da igreja católica tinha como objetivo claro competir e combater o ideário comunista representado pelas ligas camponesas<sup>4</sup> que se multiplicaram na Paraíba e, principalmente, na zona da mata de Pernambuco. Como resposta ao movimento iniciado pelos setores mais conservadores da igreja a esquerda cristã, representa pela Ação Popular, e o próprio partido comunista, teriam iniciado também a formação de sindicatos de trabalhadores rurais em áreas onde o Serviço de Orientação Rural de Pernambuco (SORPE), criado pela ala mais conservadora da igreja para orientar a formação dos sindicatos e sindicalista rurais, ainda não havia chegado.

O sindicalismo rural da área canavieira de Pernambuco emergiu, portanto, de um conjunto de acontecimentos que mesclava o combate ao fantasma do comunismo corporificado na ligas à emergência e incremento do interesse dos comunistas na formação de sindicatos de trabalhadores rurais. Neste conjunto figurava também a ascensão ao poder de um governo de forte apelo popular liderado por Miguel Arraes<sup>5</sup>.

O objetivo desses dados é apenas sinalizar para o leitor menos acostumado a lidar com o sindicalismo rural, principalmente com o caso pernambucano, alguns dos poucos traços de um processo mais complexo que tange a história do sindicalismo rural brasileiro. A combinação fortuita destes traços em alguns casos antagônicos acabou por possibilitar a constituição de uma das primeiras federações estaduais de trabalhadores rurais do país, a FETAPE, no ano de 1962. Para os propósitos deste texto é importante lembrar que a

---

3 Segundo Camargo (1973) até 1957 apenas três sindicatos haviam sido reconhecidos pelo Governo Federal: Campos no Rio de Janeiro, Ilhéus na Bahia e o de Barreiros na Zona da Mata pernambucana.

4 A relação das Ligas Camponesas com o Partido Comunista Brasileiro remete a embates internos que se estenderam por muitos anos dentro do próprio partido. Por enquanto, gostaria apenas de salientar que a associação entre ligas e comunismo foi uma das formas que os opositores do movimento iniciado por Zezé da Galiléia encontraram para satanizar e deslegitimar as demandas daqueles grupos de camponeses.

5 É importante ressaltar que também neste período foi aprovado pelo congresso nacional o Estatuto do Trabalhador Rural que se tornou um instrumento fundamental no incentivo da sindicalização do homem do campo.



consolidação dos sindicatos e de suas federações contribuiu, naquele momento histórico, para uma espécie de divisão do trabalho: ligas concentrando sua reivindicação da reforma agrária e os sindicatos reivindicando, principalmente, direitos trabalhistas (Palmeira, 1979).

No final dos anos sessenta, em meio à ditadura militar e depois da gradual extinção da ligas camponesas, a FETAPE liderou o movimento que retirou a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura –CONTAG– das mãos de um grupo de interventores.

Naquela ocasião foi indicado, pela FETAPE, ao cargo de presidente, um jovem Pernambucano, que havia passado pelo Movimento de Evangelização Rural da Igreja Católica. A repressão política, o descumprimento continuado de obrigações legais por parte dos patrões e a constituição de um aparato sindical que girava em torno da figura do advogado trabalhista contribuíram para um que a atuação sindical se deslocasse para mediação jurídica dos conflitos de classe entre patrões e empregados.

Ao longo dos anos 70 a identificação com a igreja católica foi gradualmente perdendo força. Na zona da mata, a identificação da luta sindical como uma luta por *ir à justiça* foi “progressivamente se impondo como um sinal de excelência sindical, sendo frequentemente associado a uma certa ousadia” (Sigaud, 1994: 150). “Ir a justiça”, como ressalta Sigaud (op. cit.), passou também a ser uma forma dos sindicalistas que se autodenominavam *organizados* se contraporem aos dirigentes que restringiam sua ação aos serviços de assistência médica e de previdência social os *desorganizados*.

As cisões entre os defensores das lutas judiciais contra aqueles que privilegiavam a assistência médica e previdenciária, teve fortes consequências na FETAPE. No ano de 1978 uma disputa muito acirrada marcou a eleição na qual o grupo que defendia uma ação mais *combativa* (ou seja, independente dos desígnios governamentais) por parte da FETAPE foi proclamado vencedor, depois de uma longa batalha jurídica. Esta eleição também separou em chapas distintas os dois irmãos que haviam ocupado a presidência da FETAPE anteriormente. O irmão mais velho, presidente da FETAPE entre 1966 e 1972, apoiou o grupo *combativo* enquanto o mais novo, que ocupou a presidência entre 1973 e 1978 lançou-se em busca de mais um mandato defendendo uma ação mais moderada diante das possíveis represálias do governo ditatorial.

Essa guinada pernambucana encontrava eco em outras partes do país. Em 1979 realizou-se em Brasília o III Congresso Nacional de Trabalhadores Rurais. Neste congresso, que contou com a presença decisiva de diversos

dirigentes pernambucanos, o movimento sindical rural teria tomado uma posição mais enérgica do que em reuniões anteriores. Segundo Sigaud (1980: 15), “tanto a lei de greve quanto a política salarial do governo foram postas em questão”.

Em Pernambuco e mais precisamente na área canavieira, onde os STR's surgiram e ainda preservavam uma força relativa, essas decisões tiveram uma forte repercussão. Num primeiro momento a idéia teria sido realizar um dissídio coletivo visando aprovar uma determinada pauta de reivindicações através do Tribunal do Trabalho. No entanto, do ponto de vista dos sindicalistas “os passos necessários tanto para o dissídio quanto para a greve implicariam no mesmo esforço” (Sigaud, 1980: 16). Outro argumento mobilizado pelos sindicalistas a favor da greve referia-se à possibilidade de um estado de mobilização permanente entre os trabalhadores. Mobilização contínua que potencialmente aproximaria ainda mais os trabalhadores dos sindicatos. A idéia de greve foi assim se adensando. Em nenhum outro estado qualquer federação de trabalhadores tomou a decisão da FETAPE que, doravante, assumiria o papel de coordenar os preparativos para a greve buscando envolver até mesmo os sindicatos reconhecidamente mais *fracos*.

Numa articulação exemplar entre a CONTAG, a FETAPE e os sindicatos de trabalhadores rurais, cerca de vinte mil trabalhadores rurais pararam suas atividades em outubro de 1979. Mesmo calcada em princípios legais, a greve dos canavieiros carregou consigo todo o estigma de um movimento subversivo, afinal desde o golpe militar que a palavra greve (mesmo tendo certo respaldo legal) era sinônimo de ilegalidade na região. Ademais, no caso pernambucano, marcado pela dominação senhorial dos homens de engenho, a greve ou a simples expressão de contrariedade em relação às normas costumeiras ditadas pelos patrões representava uma afronta inestimável.

A greve de 1979 foi seguida por outra, no mesmo período do ano seguinte na qual mais de 250 mil trabalhadores paralisaram suas atividades. O sucesso destes dois movimentos permitiu a constituição do que Sigaud (1986) chamou de “um ciclo de greves camponesas” que se estendeu por toda a década de 1980.

“De todos os efeitos políticos que podem ser apontados a partir do ciclo de greves aqui analisado, talvez o mais importante seja aquele que diz respeito às relações entre trabalhadores e patrões. Com as greves e as lutas que se travam no interregno, os trabalhadores assumiram a iniciativa no sentido de propor um modelo para reger suas relações com os patrões” (Sigaud, 1986: 314/342).

A greve, agregada ao aparato jurídico que foi montado na década de 70, constituiu-se desta forma no modelo por excelência para regular os conflitos de classe na zona canavieira.

Toda vez que os *direitos*, acordados nas convenções coletivas, foram descumpridos (o que continuou a acontecer) a realização ou a simples ameaça de uma paralisação serviram para comunicar a insatisfação da classe trabalhadora.

Se a greve transformou-se em uma referência para os trabalhadores rurais<sup>6</sup> do complexo canavieiro, esta prática política também se tornou modelar para o sindicalismo rural num âmbito mais amplo. Sindicato e sindicalistas *fortes* passaram a ser aqueles que conseguiam mobilizar um grande número de trabalhadores na época da campanha salarial<sup>7</sup>. A fama das intensas e bem-sucedidas greves de Pernambuco se espalhou pelo país com uma referência tão importante que, durante a década de oitenta, sindicalistas de diversas partes do Brasil viajaram a Pernambuco para aprenderem a mobilizar os trabalhadores rurais e organizar greves (Tavares, 1992)<sup>8</sup>.

O relativo sucesso das campanhas salariais em garantir determinados direitos aos trabalhadores da cana rendeu fama também aos dirigentes sindicais que organizaram as primeiras mobilizações do ciclo. No caso da FETAPE, a diretoria de 1979, com pequenas mudanças pontuais, foi reeleita consecutivamente até 1993 tendo como bandeira suas conquistas salariais.

Como no caso de qualquer sindicato, o bom desempenho dos sindicalistas dependia fortemente, além de sua habilidade política, da disposição dos patrões para aceitar suas reivindicações. Para isto, basta lembrarmos que as maiores conquistas salariais dos trabalhadores da cana

---

6 Ver Sigaud (1980, 1986).

7 A campanha salarial, do modo como é concebida na região da zona da mata, tem seu início no mês de setembro —que é o mês do dissídio da categoria. Em certos anos essa época coincide com os bissextos congressos de delegados sindicais que debatem uma pauta previamente elaborada pelos diretores da FETAPE na sessão de abertura desses mesmos encontros. Comumente, o segundo passo das campanhas salariais são as assembléias realizadas por cada um dos STR's, nas quais a pauta é aprovada. Depois de aprovada, a pauta de reivindicações, cujo item central é sempre o aumento do salário, é enviada para as organizações patronais. Na semana que antecede o dissídio coletivo, patrões e sindicalistas iniciam, todo ano, uma negociação mediada pela delegacia regional do trabalho. Na "negociação", que pode durar poucos dias ou mais de uma semana, são debatidos todos os pontos da pauta apresentada pelos sindicatos. Em caso de acordo, publica-se uma nova convenção coletiva de trabalho. Caso haja discordância intransponível entre as partes, o Tribunal Regional do Trabalho estabelece uma convenção de acordo com seus critérios. Para os sindicalistas a campanha bem-sucedida é aquela que não depende dos desígnios da justiça, por isso a greve costuma ocorrer antes da data do dissídio.

8 Tavares (1992) apresenta uma análise das viagens de sindicalistas da área canavieira do Rio de Janeiro para zona da mata de Pernambuco.

aconteceram no apogeu do Próalcool quando usineiros e senhores de engenho foram amplamente subsidiados pelo Governo Federal. Numa rede de obrigações encontravam-se vinculados portanto patrões, trabalhadores e os agentes do Estado. Esta condição de dependência que orienta qualquer relação de tipo capitalista é fundamental para entender por quê o início da década de 90 foi compreendido pelos sindicalistas daquela região como um período de crise.

### O DISCURSO DA CRISE E O IMPACTO SOBRE ATIVIDADE SINDICAL

No período do governo Collor de Mello foi extinto o Instituto do Açúcar e do Alcool e uma série de subsídios que sustentaram historicamente a lavoura canavieira de Pernambuco foram suspensos. Na esteira deste processo iniciou-se uma constante queda na atividade das usinas da região que, valendo-se desta justificativa, passaram a demitir muitos trabalhadores e, em certos casos, sem pagar-lhes a indenização devida. O discurso patronal da crise logo chegou ao âmbito sindical que passou a associar a desmobilização de suas bases tradicionais à falta de vagas nas lavouras<sup>9</sup>, ou seja, à pressão de um inusitado exército de reserva.

A crença na existência efetiva de uma crise passou a ser mais forte a partir do momento em que diante da insolvência de inúmeros usineiros e senhores de engenho as formas consagradas de reivindicação não surtiram os efeitos esperados. Em certos casos relatados por dirigentes sindicais *ir a justiça* em busca dos *direitos* já não representava uma garantia para o trabalhador da cana, pois alguns patrões estavam tão endividados que não tinham como indenizar seus trabalhadores. Neste período as campanhas salariais continuaram mas, as reivindicações não foram atendidas, esbarrando na crise como uma justificativa legítima acionada pela classe patronal<sup>10</sup>.

Para os sindicalistas mais experientes, a demissão em massa de trabalhadores teve ainda um outro efeito direto sobre a capacidade de mobilização sindical: boa parte da arrecadação dos STR's da região dependia do desconto na folha de pagamento repassado pelos patrões. Sem esses recursos alguns dos principais sindicatos da região, inclusive os considerados mais fortes, viram o aparato patrimonial e jurídico construído nas décadas anteriores ruir em pouco tempo.

---

9 Ver o documento "Seminário Regional –Crise e Reestruturação no Complexo Sucro-Alcooleiro do Nordeste".

10 Ver Sigaud et al. (2001).

“Aqueles sindicatos que as empresas ainda se manteram bem, viveram bem, eles estão ainda com o potencial de trabalhadores trabalhando [...] Mas aqui onde tem problema, naquele município que a empresa faliu ou está pré-falida a situação é mais complicada. É tão [complicada] que você a uns dez anos para traz você falar de reforma agrária na zona canavieira era difícil”. (ex-presidente da FETAPE em setembro de 2001).

## TERRA E SALÁRIO

Em setembro de 2001 cheguei à zona da mata na véspera do início da vigésima terceira campanha salarial dos trabalhadores da cana. Quase dez anos depois dos primeiros indícios de uma *crise* da atividade canavieira e também do sindicalismo, os debates travados durante o congresso de delegados sindicais da zona da mata não deixavam dúvida de que esta ainda era uma questão que se impunha aos dirigentes.

As conversas entoadas entre os dirigentes descreviam uma situação muito parecida àquela presente nos documentos de 1993. Ao mesmo tempo em que enalteciam os feitos de sua geração, os discursos dos dirigentes da FETAPE, na sua maioria ocupando cargos de direção desde a década de 70, constataavam as dificuldades contemporâneas para a mobilização sindical. Como enunciou em versos um dos assessores:

“Cada momento que se passa é outra realidade

*A vida aqui é cruel*

Por isso é necessário adequar as afinidades

Buscar novas formas e viabilidade”

(Assessor sindical da FETAPE em setembro de 2001).

Um dos argumentos mais enfatizados para exemplificar o lado *cruel* da vida era a drástica redução no número de trabalhadores empregados nas lavouras. As cifras anunciavam que o número de trabalhadores contratados fora reduzido de cerca de 240 mil, na época da greve de 1980, para menos de 60 mil nos anos 2000.

Nessa ocasião que acompanhei, ou seja, durante a campanha salarial e no período subsequente, os discursos sobre a existência de uma crise vinham sempre ladeados de outro, de uma alusão às virtudes da *luta pela terra*. Entre 1993 e 2001 as questões relativas aos direitos trabalhistas se apresentavam aos dirigentes sindicais como desafios a cada momento mais intransponíveis. No entanto, no que tangia à questão agrária, muita coisa havia mudado em suas perspectivas. Ainda em 1992, um dos mais antigos e prestigiados

presidentes de sindicato da metade sul da zona da mata, percebendo a oportunidade que se abria naquele momento, decidiu abrigar na sede de seu sindicato militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) que faziam o chamado *trabalho de base* na região. Trabalhando em conjunto com os nomeados *meninos do MST*<sup>11</sup> este sindicalista capitaneou, nas terras improdutivas de uma usina, a primeira grande ocupação de terras na zona da mata<sup>12</sup>.

### OCUPAÇÕES DE TERRA: O MST A VANGUARDA DE UMA NOVA FORMA DE PROTESTO

O MST foi fundado por filhos de colonos –pequenos agricultores filhos de imigrantes italianos e alemães– do sul do Brasil no início dos anos 80. Ao longo daquela década o movimento se espalhou pelo país e hoje conta com sedes em 23 estados brasileiros.

A formação dos núcleos estaduais foi realizada por militantes filhos de colonos migrados dos estados da região sul, onde eram acampados ou assentados. Para desempenharem a função, os *liberados* como são chamados na organização do movimento, passaram por cursos de formação política oferecidos pelo MST nos estados do sul. Alguns destes militantes realizaram estágios em Cuba e muitos passaram por seminários da Igreja Católica (Rosa, 2000).

As marcas principais da ação do MST, nos últimos anos, foram as ocupações e acampamentos em grandes propriedades rurais, na maioria dos casos, improdutivas. O resultado de grande parte das ações deste movimento foi a pressão sobre o Governo Federal para a implantação de centenas de assentamentos de reforma agrária em diversos estados da federação. Os expedientes de protesto dos quais o MST se vale –ocupações, passeatas, e atos públicos– têm levado a seguidos enfrentamentos com o aparelho repressivo do

---

11 Outro elemento importante que ajuda a caracterizar o MST é o fato de que suas bases são, na maioria, jovens de até 30 anos.

12 O MST organizou sua primeira ocupação na região no ano de 1989, sem contar com o apoio dos sindicatos, que de certo modo monopolizavam a representação camponesa até então. A ocupação referida não foi reconhecida como legítima pelo então governador Miguel Arraes (o mesmo que governara Pernambuco no período anterior a ditadura militar, que ordenou o despejo dos acampados. O MST somente voltou à cena na zona da mata em 1992. Desta feita um grupo de militantes vindos do sul do Brasil e com passagem por outros estados do nordeste procurou sindicalistas da metade sul da zona mata. Naquela região estavam localizadas algumas das maiores usinas de Pernambuco, muitas das quais iniciando processo de falência. Desse contato nasceram as primeiras ocupações em antigas áreas de usinas e engenhos.

Estado e milícias paraestatais, comandadas por donos de terra. Esta suposta radicalidade tem sido uma das principais marcas da ação dos sem terra.

Para os fins deste texto é importante ressaltar que, em muitos casos, o MST emergiu nas áreas rurais a partir da crítica aos métodos de reivindicação e às demandas tradicionais do sindicalismo rural ao qual acusavam de não apoiar a luta por terra.

Considerado o movimento social mais importante do país na década de 90, o MST consagrou-se justamente por trazer para o jogo do protesto político uma forma inédita de reivindicação: a ocupação de latifúndios. Além disto torna-se fundamental compreender que o alvo principal dos protestos levados a cabo pelo MST é o Estado (nação) e não os empresários capitalistas como no caso do sindicalismo.

Com o passar dos anos e com sua expansão para todo país o MST deixou de reivindicar apenas a realização de assentamentos para trabalhadores sem terra. Na sua agenda política ingressaram também o acesso ao crédito para pequenos produtores, apoio aos movimentos urbanos, luta contra produtos agrícolas transgênicos, entre outras. Ao abranger novas demandas o MST também expandiu sua base de atuação e tornou-se um veículo legítimo para todos aqueles que identificados com a política de esquerda necessitavam de um apoio para suas lutas.

## OCUPAÇÕES: DO MST PARA OS SINDICATOS

A partir de 1992 a zona da mata de Pernambuco assistiu à gradual retomada das *lutas por terra* numa inédita associação entre militantes do MST e dirigentes sindicais. Cabe ressaltar que neste primeiro momento a FETAPE não tomou parte na organização das ocupações, restritas, todavia, a determinados sindicatos que mantinham contato como representantes dos sem terra.

Após isso, em 1993, uma reforma nos estatutos da FETAPE permitiu a criação de uma secretaria de política agrária, ou como dizem os dirigentes, de reforma agrária. Esta reforma foi acompanhada da primeira mudança na presidência da federação em quinze anos, numa eleição em que um sindicalista filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT) assumiu a direção da entidade<sup>13</sup>.

Nessa época as ocupações embora tornando-se cada vez mais recorrentes, seguiam sendo comandadas por sindicatos de forma isolada. Segundo o

---

13 Os dirigentes do *tempo das greves* eram todos filiados ao Partido Socialista Brasileiro –PSB– cuja principal liderança nacional sempre foi Miguel Arraes que governou Pernambuco em três ocasiões. Antes do golpe militar de 1964, entre 1986 e 1989, e entre 1993 e 1996.

dirigente que foi o primeiro secretário de reforma agrária, dentro da FETAPE havia uma forte resistência ao tipo de ação promovida tradicionalmente pelos sem terras.

O principal ponto de tensão segundo essa apreciação seria o caráter *ilegal* das ocupações, o que afrontava a tradição daquela federação que sempre teria agido dentro de marcos legais<sup>14</sup>. Neste caso o termo ilegal usado para descrever as ocupações (ocupações da forma como as conhecemos hoje<sup>15</sup>) denotava também que este tipo de ação política não fora historicamente um instrumento usado pelos sindicatos de trabalhadores rurais, ou seja, era uma forma de manifestação que não estava presente nas leis práticas da representação dos trabalhadores rurais.

Associar a FETAPE a uma bandeira política forjada fora do sindicalismo rural, mais precisamente no âmbito dos chamados movimentos sociais, requeria muito mais do que a simples implantação de uma secretaria, pois como vimos, isto implicava mudanças de regras costumeiras forjadas ao longo de mais de trinta anos de ação sindical. As formas de manifestação adotadas pelo MST –principalmente as ocupações de terra– requeriam categorias de percepção política que não ecoavam em Pernambuco. É interessante ressaltar a partir daí que a FETAPE, e o grupo de velhos sindicalistas que controlavam os principais cargos, passou a classificar as ocupações como atos de desordem que se contrapunham as formas tradicionais de agir do sindicalismo que seria capaz de conduzir suas manifestações de modo ordeiro e conciliador<sup>16</sup>.

Segundo relatos de dirigentes da FETAPE e de militantes do MST os dois movimentos permaneceram próximos até o ano de 1995 pois, segundo um dos principais dirigentes do MST na região, até aquele momento nenhum órgão federal ou estadual aceitava travar negociações com trabalhadores rurais ou camponeses sem que um representante da FETAPE estivesse presente. Do mesmo modo, ao apenas apoiar o MST ou alguns sindicatos que realizassem uma ocupação de terras, os dirigentes da FETAPE mantinham um distanciamento necessário que preservava uma certa divisão do trabalho. Nas

14 Nesta época ainda não havia sido regulamentado um dispositivo da Constituição de 1988 que classificava quais seriam os critérios utilizados para a desapropriação de terras pelo governo federal.

15 Sobre as peculiaridades da forma social contemporânea das ocupações de terra ver Sigaud (2000).

16 Numa pesquisa que realizei nas páginas dos principais jornais de Pernambuco foi possível encontrar diversos editoriais e artigos que questionavam o ingresso da FETAPE na seara das ocupações de terras. Via de regra, tais artigos associavam as ocupações à desordem e cobravam da federação a manutenção de sua forma ordeira de fazer política.



palavras de um dirigente, a FETAPE sempre apoiou a reforma agrária, mas quem agia de fato era o MST e os sindicatos isolados.

Em 1995 o MST teria sido recebido, pela primeira vez, para negociar com a direção do INCRA sem a presença de um dirigente da FETAPE. Este momento marcou, principalmente para os militantes do MST, a cisão definitiva entre as partes. Desde então não houve qualquer ocupação ou manifestação conjunta.

Reconhecido finalmente como um interlocutor qualificado para representar os trabalhadores da cana, o MST intensificou o número de ocupações de terra na zona da mata. O volume crescente de ocupações na região teria contribuído para que o movimento passasse a ter um lugar destacado nos fóruns de esquerda e também nas manchetes de jornais.

Em 1996 ocorreu uma nova eleição para a diretoria da FETAPE. A chapa que venceu a eleição era praticamente a mesma que já estava no poder com apenas uma exceção: o secretário de reforma agrária era outro. Para assumir os assuntos relacionados à reforma agrária foi convidado um jovem dirigente sindical, ligado também ao Partido dos Trabalhadores, que havia tomado contato com militantes do MST. Estes militantes –do MST- teriam chamado sua atenção para a possibilidade de os próprios sindicatos realizarem ocupações de terra e o inspiraram a, ainda em 1993, a organizar uma ocupação sem o auxílio do MST (a primeira deste tipo em Pernambuco).

Sua presença na chapa vencedora indicava a disposição dos membros mais antigos da federação em incrementar sua participação nas reivindicações por reforma agrária. De fato, após a chegada deste dirigente, FETAPE e MST iniciaram um intenso processo de concorrência por áreas para ocupação. Esta concorrência não encontrava eco, na época, em qualquer outra federação estadual de trabalhadores rurais do país que, na maioria dos casos, mantinham sua atenção voltada para outros problemas.

Do meu ponto de vista o que este quadro revelou foi a imposição social de uma nova demanda ao sindicalismo rural. De um lado trabalhadores desempregados, usinas e engenhos falindo e de outro o MST ocupando cada vez mais o espaço que anteriormente era monopólio da FETAPE (e do sindicalismo tradicional) criaram um quadro do qual a federação não teve como escapar.

## **OS EFEITOS DA DEMANDA POR REFORMA AGRÁRIA PARA A TRADIÇÃO SINDICAL**

Após a entrada do novo dirigente, a FETAPE chegou em diversos momentos, entre os anos de 1997 e 2000, a realizar mais acampamentos na zona da mata

do que o MST (num período em que esta região registrou mais acampamentos do que qualquer outra no Brasil).

O sucesso na realização de ocupações recolocou a FETAPE nos noticiários e abriu uma nova frente de luta na busca dos crescentes financiamentos federais para projetos de reforma agrária. A intensificação desta nova *frente de luta* teve um duplo efeito sobre a estrutura sindical local, pois também favoreceu, na medida em que o tempo foi passando, uma cisão cada vez maior entre os sindicalistas que organizavam as ocupações (na maioria recém-chegados à federação) e aqueles que cuidavam de outras pastas (principalmente o grupo remanescente das antigas grandes greves). Neste período a visibilidade social da FETAPE dependeu muito de seu envolvimento com as ocupações de terra e isto também contribuiu para que os holofotes da política e da imprensa se voltassem para o emergente grupo da reforma agrária.

O dualismo entre a *luta pela terra* e a *luta por salário* ficou evidente no congresso de delegados sindicais de 2001. Este evento marcava tradicionalmente a abertura da *luta por salário* e seu objetivo era debater e eleger quais seriam os principais problemas enfrentados pelos STR's. Naquela ocasião, um dos momentos mais latentes dos debates se deu quando o secretário de reforma agrária comunicou aos presentes que haveria uma ocupação da sede do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – no mesmo período da campanha salarial. Sendo o congresso de delegados um evento que visava reunir forças para o início da campanha salarial, a reposta de alguns presentes foi imediata: realizar uma ocupação no INCRA na semana da campanha salarial era desmerecer a tradição das campanhas. Colocar em cheque a tradição das campanhas era, por extensão, uma afronta aos dirigentes que a haviam construído (e que naquele dia eram maioria). Ao cabo do encontro os defensores da importância da campanha salarial venceram e a proposta foi recusada.

A proposta atingiu em cheio o brio dos antigos sindicalistas. Dali para frente acompanhei constantemente atividades da FETAPE e percebi que o grupo ligado à secretaria de reforma agrária ficou cada vez mais isolado. Suas atividades (ocupações, manifestações e acampamentos) contavam cada vez menos com a presença dos dirigentes do tempo das greves.

De um lado e de outro eram enunciadas justificativas para a cisão de crescente. O grupo da reforma agrária acusava os *históricos* de não terem se adequadado aos novos tempos e de estarem conformados com sua postura de negociar infinitamente o que seria incompatível com a reforma agrária. Além disso, segundo eles, essa recusa os impediria de estabelecer uma concorrência

de peso com o MST. Da parte dos mais antigos havia a percepção de que outro grupo era muito *individualista* por não compartilhar o planejamento de suas ações, vistas em alguns casos como atos de irresponsabilidade, com toda a direção da casa. Os embates, às vezes públicos, às vezes velados, entre os dois grupos culminaram com o estabelecimento de uma linguagem baseada nos seguintes pares de oposição:

Reforma Agrária	Lutas pelos direitos trabalhistas
Jovens	Velhos
Presente	Passado
Ocupação	Negociação
Inexperiência	Experiência
Irresponsabilidade	Responsabilidade

Nas entrevistas ou diálogos informais que tangiam a disputa entre os dois grupos este conjunto de expressões estava sempre presente para adjetivar as ações de um e de outro.

O resultado do acirramento das disputas pôde ser visto no congresso que elegeu a diretoria da FETAPE em 2002. Naquele ano se inscreveram duas chapas. Na primeira, articularam-se os dirigentes mais antigos que trouxeram para encabeçar a chapa um dos diretores da CUT (Central Única dos Trabalhadores), filiado ao Partido dos Trabalhadores, que também era presidente de um STR no sertão do estado. Na segunda, liderada pelos dois últimos (e únicos) secretários de reforma agrária, reuniram-se os simpatizantes desta causa e, principalmente, aqueles que se opunham historicamente ao modelo negociador representado pelos dirigentes das grandes greves.

O conjunto de expressões que qualificava as ações dos dois grupos denotava ainda que o embate opunha duas gerações de protesto social em Pernambuco e no Brasil. A primeira fora socializada nos anos mais duros da ditadura militar, ou seja, num momento de forte repressão política. De certa forma, este contexto teria contribuído para a restrição das atividades sindicais aos ditames da lei, sem que isto implicasse arrefecimento moral da lutas sindicais na região. A segunda (dos ligados a reforma agrária) cresceu sob a égide dos primeiros tempos democráticos e de uma certa liberdade de ação que encontrou no MST seu ponto mais alto e inspirador.

Durante os debates o chamado grupo histórico chamou diversas vezes atenção para seus méritos evidenciados pela conquistas passadas, porém

apontava também sua capacidade de se adaptar a uma nova realidade sem romper com os compromissos passados. Trazendo para seu campo um sindicalista ligado ao PT e entregando a secretaria de reforma agrária para um jovem, o grupo que já reunia o apoio da CONTAG e de seu presidente que ocupava uma das suplências da chapa, sagrou-se vencedor da mais acirrada disputa desde o período que antecedeu as grandes greves (1979-1985).

### **A OCUPAÇÃO NO INCRA –O CICLO ESTÁ FECHADO**

Em abril de 2003, já nos últimos dias de minha pesquisa em Pernambuco, fui informado e convidado por pessoas da FETAPE a participar de uma ocupação da sede do INCRA. O fato de eu ter sido comunicado com certa antecedência e por uma pessoa que não trabalhava na secretaria de política agrária era em si um dado de que alguma coisa havia mudado na federação.

Como descrevi anteriormente, o final do período em que o candidato derrotado no último congresso da federação ocupava a secretaria de reforma agrária foi marcado por uma série de conflitos entre seus simpatizantes e o grupo que aqui chamo de histórico. Um dos ícones das divergências eram justamente as ocupações da sede INCRA que tinham se tornado uma rotina nos últimos anos. Consideradas por todos como uma das marcas dos novos tempos da FETAPE (do tempo da reforma agrária), as ocupações deste órgão federal foram, em todas as vezes que acompanhei, planejadas e executadas quase sem interferência da direção da Federação que era comunicada da ação apenas na última hora. A alegada autonomia do grupo da reforma agrária incomodava os dirigentes mais antigos, tanto pelo fato não participarem da decisão, como também por se tratar de um evento que, em muitos casos, colocava em cheque o próprio a face negociadora da FETAPE<sup>17</sup>.

O que então teria levado o grupo que vencera a eleição da federação a lançar mão do mesmo artifício que em tempos passados havia sido tão criticado? A resposta estava na própria ocupação que visitei dias depois.

A ocupação que tomava a sede do INCRA naquela manhã de segunda-feira guardava poucas semelhanças com os eventos que eu havia acompanhado nos anos anteriores. Se nos momentos passados a presença de uma pequena massa de trabalhadores rurais no pátio do INCRA era sinônimo de tensão e conflito iminente, naquele evento de 2003 o clima era

---

17 Gostaria de lembrar que as ocupações do INCRA se constituíram em eventos que procuravam, nos casos que acompanhei, acelerar os processos de negociação de pautas que estavam em curso.

de festa. No pátio do instituto estava armada uma pequena feira composta por barraquinhas que vendiam produtos agrícolas, outras que ofertavam artesanato e também por balcões das diversas ONG's que prestam assessoria à FETAPE. Havia ainda um carro de som e um trio de zabumba, sanfona e triângulo que animava o evento.

Esta disposição em nada lembrava as ocupações que eu havia presenciado anteriormente, fossem as organizadas pela FETAPE, pelo MST, ou por outros grupos. O arranjo estético distinto, ou seja, a disposição formal das pessoas ligadas à FETAPE nas dependências do INCRA indicava sua organização para fora dos muros do órgão federal. No lugar das lonas pretas, das foices, pedaços de pau e enxadas, podiam ser vistos murais de cartolina com fotos e frases exemplares escritas com pincel atômico que lembravam os áureos tempos da FETAPE. Amontoados de mandioca ou mulheres debulhando feijão de corda eram saudadas pelos líderes sindicais, que circulavam por entre as barracas, declarando para todos ouvirem as benesses alcançadas com o trabalho na terra. O modelo do evento lembrava muito mais as assembléias que antecedem a campanha salarial e os demais encontros que são promovidos pela federação para tratar de assuntos como a previdência social, por exemplo.

Ao contrário das outras ocupações cuja intenção era surpreender os diretores do órgão para obrigá-los a permanecer no local e iniciar negociações extraordinárias, aquela ocupação tinha sido previamente agendada com a superintendência do INCRA, que havia reservado o dia para negociar com a FETAPE. Enquanto os trabalhadores (que nos eventos anteriores abarrotavam os corredores que davam acesso às salas de reunião) permaneciam do lado de fora vendendo seus produtos ou engatando um fio de prosa com amigos de outras cidades ao som do forró, do lado de dentro dirigentes e assessores apresentavam sua pauta de reivindicações ao superintendente nomeado há poucos dias.

Além das diferenças simbólicas, chamava atenção a presença maciça de dirigentes, funcionários e assessores responsáveis por outras “frentes de luta”, como, por exemplo, educação e previdência social. Pela primeira vez desde que havia iniciado minha pesquisa encontrei, numa manifestação identificada explicitamente com a reforma agrária, dirigentes e ex-dirigentes do tempo das grandes greves participando efetivamente da animação dos trabalhadores e das negociações com o superintendente.

## CONCLUSÃO

A presença dos antigos diretores, do pessoal da animação, das secretárias e de praticamente todo o efetivo da FETAPE que estava disponível naquele dia definia claramente o sentido que o apelo à demanda pela reforma agrária, iniciada nas contentas com o MST, teve para o sindicalismo rural pernambucano.

Mesmo que o ato estivesse sendo organizado e animado pelos assessores e dirigentes que outrora organizavam as greves e campanhas salariais, mesmo que a disposição estética, assim como nas campanhas, exaltasse os feitos e as formas do passado, a manifestação pela reforma agrária tornara-se, sem dúvida, o *leitmotiv* da FETAPE naquele dia. As pessoas eram as mesmas, mas o simples fato de estarem ocupando uma arena anteriormente interdita àqueles identificados com as greves indicava a importância da mudança.

Para os homens e mulheres que se aglomeravam na sede do INCRA e que cotidianamente conformam e reafirmam o espírito do sindicalismo rural em Pernambuco, o ingresso nas contendas relativas à questão agrária parece ter permitido a própria possibilidade de continuidade de suas atividades.

O embate externo com o MST e o interno com o grupo inicialmente identificado com a questão agrária teria iniciado um processo que teria obrigado os sindicatos e os sindicalistas mais tradicionais a confeccionar uma resposta ao desafio presente, uma resposta inovadora e para muitos inusitada. Uma resposta que não poderia ignorar, sob pena da perda efetiva de poder, os limites contemporâneos das reivindicações tradicionais. Limites não apenas relativos ao que se costuma chamar de mundo do trabalho mas, de forma mais intensa, relativos ao tipo de demanda pública que obtém respostas mais satisfatórias.

Prescindir da identificação com uma demanda atualmente tão bem-sucedida como a reforma agrária, seria abrir mão de uma das raras possibilidades de que dispõem as massas rurais de tornar públicos seus problemas. Ao escrever isto, não desejo afirmar que os rumos que foram tomados pelo sindicalismo e pelos sindicalistas da FETAPE tenham sido fruto uma estratégia deliberada de certos indivíduos que se anteciparam à história. Ao contrário, o convívio prolongado e intenso com pessoas que não distinguem sua própria vida da atividade sindical, pois a vivenciam diariamente, levou-me a crer que estas mudanças de rumo foram resultado da síntese não planejada dos diversos processos sociais vivenciados naquela conjuntura.

Ao longo de uma década de grandes dificuldades políticas e econômicas para os grupos que dependiam diretamente da lavoura canavieira, a presença

de um movimento social (o MST), cuja base potencialmente perpassa as massas sindicalizadas, contribuiu para o estabelecimento de uma nova gramática política. Gramática que não se resumiu apenas a uma substituição discursiva de estratégias velhas por outras novas. O que pôde ser visto no caso Pernambuco foi a imbricação conflitiva constante, entre o passado e presente produzir práticas políticas mais apropriadas, porque socialmente impostas, à conjuntura que se impunha.

Nesta conjuntura o papel do MST como um agente social portador de uma nova forma de protesto foi fundamental para a renovação das práticas de seu principal concorrente nas áreas rurais. O exemplo do sindicalismo rural apresentado neste texto é dos muitos que, no Brasil de hoje, poderiam ser estudados para se compreender os efeitos difusos que o padrão de protesto criado pelo MST teve sobre diversos movimentos sociais. Efeitos que, além de trazer para a cena política jovens que não teriam oportunidade em outros contextos, contribuem para a reanimação de lutas tradicionais que se encontravam em segundo plano na agenda política.

Por fim, não podemos deixar de lembrar que, ao contrário das previsões globalizantes que povoam a teoria sociológica contemporânea, um das principais decorrências do MST sobre as formas de protesto social no Brasil tem sido a busca do fortalecimento do Estado-nação como regulador dos conflitos, sejam eles mais ou menos modernos. Antes de serem vistos como baluartes de novos tempos ou mesmo de uma nova sociedade, o que dados concretos sobre a ação do MST no Brasil tem nos mostrado é que suas demandas efetivas têm levado o Estado –em sua forma mais tradicional– a voltar-se, através de políticas públicas, para grupos e espaços sociais que na história do país jamais tiveram acesso a certos “privilégios” da vida moderna tais como trabalho, educação, saúde e crédito.

## BIBLIOGRAFIA

- Castro, F. et al. *Porque a luta pela terra perdeu intensidade em Pernambuco (1955-1988)*, mimeo.
- Camargo, A. 1973 *Brésil nord-est: mouvements paysans et crise populiste*. Tese de Doutorado, Universidade de Paris.
- Maybury-Lewis, B. 1991 *The politics of possible: the growth and the political development of the Brazilian rural workers, Trade Union Movement, 1964-1985*, mimeo.

- Palmeira, M. 1979 “Desmobilização e conflito: relações entre trabalhadores e patrões na agroindústria Pernambucana” em *Revista de Cultura e Política* (Cedec), Nº 1.
- Pialoux, M. e Weber, F. 1991 “Crise du syndicalisme et dignité ouvrière” em *Politix* (Paris), Nº 14,
- Rosa, M. 2001 Espetáculo e cotidiano: pequenas vozes na luta do MST em *Revista Cultura Vozes*, Nº 3.
- Seminário regional 1993 *Crise e reestruturação no complexo sucro-alcooleiro do nordeste*. (Recife – PE).
- Sigaud, L. 1980 *Greve nos engenhos* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Sigaud, L. 1986 “A luta de classe em dois atos: notas sobre um ciclo de greves camponesas” em *Dados* (Rio de Janeiro), Nº 3.
- Sigaud, L. 1996 “Direito e coerção moral no Mundo dos Engenhos” em *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), Nº 18.
- Sigaud, L. 2000 “A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana” em *Novos Estudos Cebrap* (São Paulo), Nº 58.
- Sigaud, L. et al. 2001 “Histories de campements” em *Cahiers du Brésil Contemporain* (Paris), Nº 43/44.
- Silva, J. A. C. 1997. *Limites do sindicalismo rural frente à luta pela terra: o caso do Engenho Panorama em Timbaúba – PE. Período entre 1961 e 1996*. Dissertação de Mestrado em Administração Rural da UFRPE.
- Tavares, R. 1992. *CONTAG, da ditadura à transição; memória social e construção política do “campesinato”*, (Rio de Janeiro: IUPERJ) Dissertação de Mestrado.



VÍCTOR VICH\*

## DESOBEDIENCIA SIMBÓLICA

### *PERFORMANCE, PARTICIPACIÓN Y POLÍTICA* AL FINAL DE LA DICTADURA FUJIMORISTA<sup>1</sup>

EN 1997, TRES MIEMBROS del Tribunal Constitucional del Perú fueron destituidos por el Poder Ejecutivo pues habían declarado inaplicable la ley de “interpretación auténtica” (así se llamaba) que los congresistas de la bancada oficialista aprobaron meses antes a fin de asegurar una nueva reelección del gobierno de Fujimori. Por ello, trabajadores, estudiantes universitarios y algunos políticos de la oposición salieron a marchar por las calles, y de esta manera establecieron un acto que por fin rompía el miedo, la abulia y el discurso antipolítico que había conseguido impregnarse en el país casi desde el inicio de la década del noventa. Desde ese entonces las protestas fueron haciéndose cada vez más presentes, y poco a poco las calles fueron convirtiéndose en verdaderos espacios generadores de opinión popular y de diversas formas de intercambio político entre los ciudadanos.

---

\* Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

<sup>1</sup> Quiero agradecer a los investigadores del Grupo de Trabajo Cultura y Poder auspiciado por CLACSO bajo la coordinación de Alejandro Grimson. En el Perú, Víctor Delfín, Gustavo Buntinx, Susana Torres y Roxana Cuba me concedieron diversas entrevistas y este trabajo es también producto de interesantes conversaciones con cada uno de ellos. Como siempre, Gonzalo Portocarrero y Romeo Grompone fueron interlocutores constantes durante la escritura de este ensayo.

En este trabajo me interesa analizar las distintas *performances* que se produjeron durante los últimos meses de la dictadura fujimorista y que tuvieron como finalidad aprovechar el espacio público como un lugar privilegiado de comunicación ciudadana, vale decir, como un espacio destinado a producir una intervención simbólica que resignificara el sentido de lo político y lo comunal. Quiero sostener que durante aquel tiempo estas *performances* cumplieron una importante función en la caída del gobierno en tanto definieron su campo de batalla sobre algunos de los soportes imaginarios de la nación y así terminaron por constituirse como prácticas altamente metafóricas acerca de cómo podrían constituirse las nuevas relaciones entre la sociedad civil y el Estado.

Me interesa, entonces, atravesar narrativamente la mencionada experiencia política del Perú contemporáneo a partir de tres categorías que en los últimos años se han vuelto muy importantes en los debates articulados al interior de la ciencia política y la crítica cultural. Me refiero a la categoría de *performance*, al concepto de esfera pública y a la teoría de los llamados nuevos movimientos sociales. Lejos de involucrarme en una discusión detallada, por *performance* haré referencia a una forma de expresividad que es actualizada en un espacio público y que tiene como objetivo cuestionar las más importantes prácticas o símbolos que estructuran la vida comunitaria (Diamond, 1998: 6). En efecto, al buscar redefinir el ejercicio del poder social, las *performances* permiten observar las posibilidades de agencia de los sujetos y los espacios vacíos que la hegemonía no ha podido aún conquistar. Al mismo tiempo, por esfera pública no voy a entender una dimensión estática ni previamente constituida de la vida social sino más bien el rol de la sociedad civil por generar un espacio de producción crítica de opinión popular (Arato y Cohen, 1999: 37). Se tratará, por tanto, de observar el signo de lo político en la calle y la capacidad de ésta para legitimar un poder alternativo. Y de todo lo dicho acerca de los nuevos movimiento sociales me interesa resaltar que las luchas por una nueva ciudadanía no solamente expresan la voluntad de construir una estrategia política diferente de la oficial sino además una política cultural que asuma a las representaciones y a los significados de la vida cotidiana como elementos centrales y constitutivos de la nueva hegemonía por conquistarse (Dagnino, 2001: 57).

En primer lugar haré una breve crónica del surgimiento de los grupos de artistas que protagonizaron la mayor cantidad de acciones en Lima y describiré algunos puntos relevantes del contexto social y político de aquellos momentos. Luego pasaré a comentar algunas *performances*, en la astucia de sus símbolos y en su capacidad articuladora de nuevos significados políticos. Finalmente, la combinación teórica de las categorías arriba descritas me ser-

virá -espero- para evaluar todo el proceso y para dar cuenta de cómo, durante un momento en el Perú, el discurso de la cultura (o del “arte,” si se quiere) sustituyó al discurso político y pasó a convertirse en una herramienta contestataria y en un dispositivo político realmente denso.

### **BREVÍSIMA HISTORIA: MOVIMIENTOS SOCIALES, ACCIONES COLECTIVAS, SOCIEDAD CIVIL**

Luego del autogolpe de 1992, la oposición a la dictadura de Fujimori comenzó a caracterizarse por su debilidad simbólica pero sobre todo por su incapacidad articuladora en términos de la formación de nuevos colectivos sociales<sup>2</sup>. Al momento de la estrepitosa caída de los partidos políticos en el Perú, las pocas acciones de protesta que se realizaban siempre fueron vistas como hechos aislados producto de grupos sin mayor fuerza política. A nivel internacional Mario Vargas Llosa se había convertido en un combativo opositor al régimen, pero en el orden interno -salvo excepciones como las del Foro Democrático o “Mujeres Por La Democracia- destacaba realmente la ausencia de un verdadero movimiento ciudadano.

El antecedente más remoto de La Resistencia podría localizarse en 1996 luego de que el congreso fujimorista aprobara la ley de amnistía contra los militares implicados en la violación de los derechos humanos. Indignados por tal hecho, muchos artistas reaccionaron simbólicamente (Eduardo Villanes realizó varias *performances* públicas y Susana Torres comenzó a investigar simbólicamente el tema de la bandera) hasta que el destacado escultor nacional, Víctor Delfín, decidió salir a protestar en las calles encabezando una importante marcha que luego se cristalizaría en el movimiento “Todas las sangres, todas las artes”. Durante los meses siguientes este colectivo fue uno de los más activos promotores de eventos de oposición, y en él confluyeron personalidades que tenían historias políticas diversas: Leslie Lee, Roxana Cuba, Ana María Ortiz y Herbert Rodríguez fueron los más entusiastas. Entre todos ellos comenzaron a proponer una idea realmente relevante: la lucha contra la dictadura debería estar impregnada de una atmósfera cultural capaz de articular poderosos símbolos que estuvieran destinados a transformar el imaginario oficial de régimen. Se trataba, entonces, de comenzar a derrocar a la

---

2 Elegido democráticamente en 1990, Fujimori decidió cerrar el Congreso dos años después y suspender la constitución en lo que se denominó el primer autogolpe de la tradición latinoamericana. Instauró, por tanto, un gobierno apoyado en las fuerzas militares y en un gran aparato político basado en la centralización del poder, el control de los medios de comunicación y la corrupción generalizada.

dictadura desde los símbolos y el arte. En un inicio La Resistencia se planteó como una especie de “coordinadora” de colectivos políticos, y consiguió articular a un importante grupo de ciudadanos que asumían, cada vez con mayor vehemencia, la lucha contra la dictadura como una necesidad impostergable.

Por otro lado, pero algún tiempo después, más específicamente la noche del 9 de abril de 2000, es decir, luego del gran fraude de la tercera reelección, otro grupo de artistas también decidió enfrentarse a Fujimori utilizando símbolos culturales<sup>3</sup>. Las ideas de fondo fueron tres, y consistieron en desacreditar tal escrutinio electoral, presionar para la realización de nuevas elecciones y convocar a un gran movimiento de desobediencia civil. Armado de velas, lazos negros, crucifijos e inclusive con un féretro de por medio, un grupo de gente proveniente de las artes plásticas entre los que se encontraban pintores y críticos como Susana Torres, Gustavo Buntinx, Emilio Santiestevan, Claudia Coca, Jorge Salazar, Abel Valdivia, Luis García Zapatero, Sandro Venturo y Natalia Iguñiz realizaron el entierro político de la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) en una solemne ceremonia en la que frente al Palacio de Justicia se daba por muerto al régimen de Fujimori y se desautorizaba públicamente cualquiera de sus futuras acciones. Esta primera *performance* marcó el surgimiento del Colectivo Sociedad Civil que, con el pasar de los meses, comenzaría a tener un impacto político realmente inusitado.

Sabemos que el surgimiento de los movimientos sociales implica una insuficiencia de las identidades existentes y de los marcos institucionales encargados de nombrarlas. Sabemos también que todo movimiento es una forma de acción colectiva que tiene entre sus objetivos construir nuevas identidades enmarcadas en diferenciados sentidos de la vida comunal. Surgidos básicamente de las clases medias ilustradas, estos dos grupos se dieron cuenta de que nuevas formas de protesta eran necesarias y de que ya no se trataba solamente de “encabezar la revuelta” sino, sobre todo, de comenzar a producir un sentido alternativo de la acción (Revilla, 1995: 379).

### “LAVA LA BANDERA”

Probablemente la Marcha de los Cuatro Suyos haya sido la movilización más grande y organizada de la historia republicana del país. No creo que se trate

---

3 Fujimori fue reelegido en 1995 como presidente del Perú. La constitución aprobada en 1993 impedía su tercer gobierno, pero aquella ley de “interpretación auténtica” sostuvo que su candidatura en el 2000 no sería la “tercera” sino simplemente la segunda reelección.

de la más importante pero sí de un momento político central que sacó a la luz la voluntad democrática de buena parte de los peruanos. Se calcula que en ella participaron alrededor de 250 mil personas, de las cuales más de 40 mil llegaron a Lima desde el interior del país. Si en el pasado prehispánico aquellas grandes movilizaciones tuvieron un carácter sagrado y religioso, en el Perú de Fujimori se trató de una protesta y un ejercicio cívico para repensar la ciudadanía. A pesar de la intensa “guerra sucia” que el gobierno desató contra ella, y sobre todo de la gran cantidad de operativos psicosociales que se utilizaron para intentar desacreditarla, lo cierto es que el 27 de julio de 2000 los peruanos que caminaron por las calles del centro de Lima sintieron que algo diferente sí era posible, y que entonces era necesario retornar a las bases mismas de la vida colectiva<sup>4</sup>.

“Lava la bandera” fue una *performance* que comenzó a desarrollarse meses antes de la Marcha de los Cuatro Suyos, pero en realidad adquirió inusitada fuerza luego de ella. Su objetivo fue producir una imagen emocional que pudiera remover la conciencia colectiva a partir del cuestionamiento de una de las más estables bases simbólicas de la nación: la bandera peruana. Como un “ritual participativo de limpieza de la patria” (Buntinx, s/f: 5), sus creadores decidieron nada menos que “lavar” la bandera peruana para poner en escena toda la corrupción a la que el régimen de Alberto Fujimori nos había conducido. Se trataba de construir un símbolo de protesta que al mismo tiempo contuviera un sentido emancipador y ciertamente propositivo: una especie de vuelta a la vida a partir de un nuevo bautismo ciudadano. En efecto, en aquellos momentos la patria estaba más sucia que nunca, putrefacta. Durante la última década la habían ensuciado aún más Fujimori y Montesinos y, por tanto, era necesario lavarla -con jabón y batea- en uno de los espacios más claramente representativos de la vida social en el Perú: la plaza pública, específicamente, la plaza mayor de la ciudad de Lima.

De doce del día a tres de la tarde, todos los viernes del año, muchos ciudadanos comenzaron a acudir a tal lugar pues ahí, en el medio de bateas rojas, agua limpia y “jabón Bolívar” se procedía públicamente al lavado de la bandera peruana en un ambiente que combinaba la fiesta con la protesta social. Con el pasar del tiempo, las colas fueron incrementándose y mucha gente de

---

4 Entre la cantidad de operaciones que el gobierno de Fujimori realizó para desalentar la marcha se podría subrayar la detención de los autobuses en las carreteras, el reparto de volantes que calificaban de “subversivos” a diferentes líderes de oposición y un conjunto de atentados terroristas como el siguiente: salvándose de morir, el 17 de julio una camioneta sin conductor embistió brutalmente contra la casa de un dirigente popular organizador de la mencionada marcha. Los principales medios periodísticos, algunos pocos todavía libres del control, registraron la noticia.

diferentes clases sociales asistió a la plaza con el objetivo de expresar así su indignación frente al régimen. La ceremonia tenía varios momentos y no se detenía tan fácilmente en el tiempo: una vez limpia, la bandera era meticulosamente exprimida y luego colgada en los grandes tenderos de ropa que ahí mismo, delante de la sede central del gobierno, se habían implementado para convertir dicho espacio en un “gigantesco tendal popular” (Buntinx, s/f: 6).

Como me lo explicó el mismo Buntinx en una conversación personal, el auge de “Lava la bandera” ocurrió como consecuencia del gran descrédito de la clase política, pues luego de la muerte de siete personas en la Marcha de los Cuatro Suyos el gobierno de Fujimori se había encargado de difundir la idea de que esas muertes eran culpa de un rebrote senderista impregnado en la protesta social. Como ahora sabemos, en aquel momento, el Servicio Nacional de Inteligencia, controlado por Vladimiro Montesinos, tenía como objetivo desacreditar cualquier elemento antagónico acusándolo de terrorista y asociándolo con Sendero Luminoso. La televisión, la radio y sobre todo la cantidad de tabloides de la prensa amarilla fueron los encargados de difundir esta idea y de propagarla sin piedad a lo largo y ancho del país<sup>5</sup>.

Por ello, muchos políticos de línea conservadora decidieron comenzar a “pactar” con el gobierno y renunciaron a seguir luchando en las calles. De esta manera, bien puede decirse que “Lava la bandera” representó la presión de un sector de la sociedad civil que no quería dar su brazo a torcer y que había decidido conducir la protesta hasta sus últimas consecuencias. Es decir, todos los ciudadanos que nunca estuvieron de acuerdo en negociar políticamente con un régimen ya muy claramente mafioso encontraron en “Lava la bandera” su mejor lugar de resistencia. Por ello, Buntinx afirma que esta *performance* llegó a convertirse en “la retaguardia estratégica del movimiento opositor”, y curiosamente su difusión fue cada vez más en aumento.

En efecto, al poco tiempo de la Marcha de los Cuatro Suyos, todos los departamentos y provincias del Perú comenzaron a lavar la bandera en sus respectivas plazas públicas y, por si fuera poco, alrededor de veinte comunidades peruanas en el extranjero hicieron lo mismo, llamando la atención de la prensa internacional. Pero eso no es todo: pensada las posibilidades de su “efecto de replicabilidad,” los símbolos de “Lava la bandera” llegaron a ser asombrosamente expansivos no sólo por la cantidad de gente que comenzó a involucrarse con ellos, sino además porque sus significantes comenzaron a sustituirse, descontroladamente, en múltiples direcciones. Así también, por

---

5 Como hoy se sabe, fue el Servicio Nacional de Inteligencia (SIN) el que colocó la dinamita en el local central del Banco de la Nación.

aquellos días, se lavaron los uniformes de los generales corruptos en las afueras del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, las togas de los jueces mafiosos delante del Poder Judicial e, inclusive, yo mismo vi lavar banderas del Vaticano en la Catedral de Lima el día que se produjo la escandalosa misa de recibimiento a Juan Luis Cipriani que acababa de ser nombrado Cardenal del Perú por Karol Woytila<sup>6</sup>.

De esta manera, “bandera” (en tanto símbolo de *unidad*) y “plaza pública” (en tanto signo de la *centralidad del poder*) se convirtieron ambos en los dispositivos utilizados para poner de manifiesto la absoluta crisis del pacto social en el Perú y, sobre todo, para proponer una manera nueva de significar la nación desde el principio. En estos tiempos de globalización, “Lava la bandera” demostró que el Estado nacional sigue siendo un marco fundamental en la definición de las identidades sociales y que la construcción del sujeto ciudadano se encuentra inevitablemente atravesada por lo simbólico y por lo político. Es decir, las banderas no solamente continuaron marcando el sentimiento de pertenencia a un colectivo nacional sino que además establecieron una poderosa demanda: con sus colores, ellas representaron emocionalmente el patrimonio simbólico sobre el cual buena parte de la subjetividad encuentra sustento, y por lo mismo exigieron que las promesas del pacto social fueran cumplidas.

A partir de elementos muy comunes y de prácticas tan habituales, esta *performance* puso de manifiesto las conexiones entre vida cotidiana y política, y demostró que la construcción de un nuevo sujeto -un sujeto ciudadano diferente- bien podía partir de una radical interpelación simbólica. Creo, además, que otros de los significados básicos que “Lava la bandera” intentó restituir en la cultura nacional, en el medio de una absoluta crisis política, fueron el de la transparencia en la gestión pública y la necesidad democrática de la participación popular.

## PON LA BASURA EN LA BASURA

Luego del destape del primer “vladivideo”, donde se mostraba la compra de un congresista opositor para que se pasara a la bancada oficialista, el grado de indignación ciudadana fue muchísimo mayor y, a través de lo grotesco de dichas imágenes, la sociedad peruana tuvo que enfrentarse a una imagen

---

6 Cómplice de la dictadura, sobre Juan Luis Cipriani debería producirse una seria investigación académica y demás.

totalmente degradada de sí misma: una especie de espejo donde el país podía reconocer el lado más perverso de su identidad y de su historia. En ese video, y en los muchos otros que siguieron días después se mostraba no solamente la verdadera realidad de la mafia *fujimontesinista* sino algo mayor y mucho más trágico que se relacionaba con toda nuestra cultura y que nos interpelaba sin compasión<sup>7</sup>.

Desde ese momento, para el Colectivo Sociedad Civil el objetivo se volvió mucho más claro, y había que comprometerse con él de una manera rápida y contundente: ya no se trataba solamente de derrocar al régimen de Fujimori y Montesinos sino, sobre todo, de generar un gran movimiento ciudadano que pudiera acabar con la impunidad histórica en el Perú y meter a la cárcel al presidente y su asesor. La *performance* que pasaré a comentar fue sustancial dentro de la lucha política de aquellos días, pues proponiéndoselo o no ésta pudo canalizar toda la violencia que la población peruana experimentaba y que comenzaba a manifestarse de múltiples maneras.

Bajo el lema “Pon la basura en la basura”, la idea consistió en el reparto de más de 300 mil bolsas de basura con las fotos impresas de Fujimori y Montesinos vestidos con el conocido traje a rayas de presidiario común. Tal vestimenta era simbólicamente muy importante porque articuló dos significados hasta entonces socialmente desvinculados: terrorismo y corrupción. En efecto, a partir del recuerdo de las presentaciones de los terroristas capturados durante los primeros años del régimen, el objetivo de esta *performance* consistía en que la gente asociara que los males del terrorismo realmente podían compararse con los de la corrupción (es más, que *la corrupción era una forma de terrorismo*) y que si unos ya estaban en la cárcel, a los otros debiera esperarles el mismo destino.

Producida a la manera de lo que en la tradición latinoamericana se ha venido llamando un “escrache”, “Pon la basura en la basura” consistió, como su nombre lo indica, en embasurar tanto las instituciones más emblemáticas del régimen (el Canal 2, el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas) como las casas más conocidas de los políticos fujimoristas a modo de acto de protesta e indignación frente a todo lo sucedido. Hay que subrayar que las bolsas no llevaban basura adentro, y solamente estaban llenas de papel periódico, o de aire, algunas veces. Sin embargo, fue en la casa de la congresista

---

7 Por “vladivideo” se hace referencia a todas aquellas cintas de video que fueron grabadas por Vladimiro Montesinos donde se registraban actos de corrupción y que servían para extorsionar a los involucrados. En ellas aparecen congresistas, jueces, funcionarios públicos, banqueros y los principales dueños de los canales de televisión recibiendo grandes sumas de dinero.



Martha Chávez, responsable permanente del bloqueo sistemático de las investigaciones contra la corrupción, donde los excrementos aparecieron volando por los aires, nada menos que saliendo desde su propia casa. Nadie sabe cómo, pero aquel ritual terminó con el asombroso descubrimiento de la gran cantidad de basura que almacenaba en su hogar y que fue arrojada a los ciudadanos que habían ido a protestar poderosamente delante de su casa.

Sin embargo, el embasuramiento más notable fue el de la casa del entonces vicepresidente de la República, Arnaldo Márquez, porque se produjo en un momento de trascendental importancia política. El 19 de octubre Fujimori ya se había fugado del país, y el 22, en un representativo gesto de hegemonía técnica y mediática, renunció por fax desde Japón. Su huida marcó el punto culminante de una mafiosa manera de actuar que no encontró otros medios para afrontar los increíbles destapes que ya un sector del periodismo y de la sociedad civil comenzaba a producir sobre su gobierno. Ese día, el de su renuncia desde el Oriente, Márquez afirmó que él era capaz de conducir el país hacia una transición democrática, y aquello no significaba otra cosa que una posible continuidad de la mafia en el poder. Por ello, el Colectivo Sociedad Civil decidió embasurarlo su casa durante toda la noche, y este acto fue entendido como una especie de advertencia de lo que podía sucederle en los próximos días si continuaba reproduciendo la terquedad del régimen<sup>8</sup>.

Por todo ello, al día siguiente, resignado, y ante una presión mayor que ya se había articulado desde múltiples posiciones, Márquez renunció al cargo, y en pocas horas el Dr. Valentín Paniagua fue elegido como el nuevo presidente del Perú. Un día después de su elección y acompañado nada menos que por Javier Pérez de Cuellar, Paniagua, en un gesto realmente histórico, salió a la puerta del Palacio de Gobierno para recibir de manos de la gente del Colectivo Sociedad Civil una bandera peruana no sólo realmente limpia (antes se había convocado al último “Lava la bandera”), sino además debidamente planchada y cosida como el símbolo de una gran victoria política, vale decir, de la recuperación formal-democrática en el país<sup>9</sup>.

Si “Lava la bandera” significó la apropiación del espacio público entendido como el lado más visible de la corrupción social, “Pon la basura en la basura” apuntó hacia la esfera privada como otro lugar donde la mafia también había anclado sus redes y ensayaba muchas de sus estrategias. Ambas *perfor-*

---

8 No estoy sugiriendo que Arnaldo Márquez renunció al cargo a causa del embasuramiento de su casa, sino que esa *performance* visibilizó de manera pública la gran presión social que en ese momento se vivía.

9 Es la foto de carátula de *El Comercio* (2000).

*mances* constataron el descentramiento astuto de las lógicas del poder contemporáneo y propusieron la necesidad de combatirlo apuntando hacia múltiples direcciones. En efecto, si la basura ha estado impregnada en el Perú desde tiempos inmemoriales, al final del siglo XX los peruanos llegamos a un extremo tal que muchos comenzamos a sentir que realmente estábamos viviendo ahogados en el medio de la mierda.

### “EL MURO DE LA VERGÜENZA”

El primer “Muro de la vergüenza” se instaló en Lima, en la Plaza Francia, en julio de 2000, y consistió en una tela de más de 15 mt de largo que llevaba pegadas las fotografías de los personajes más conocidos de la dictadura fujimorista. Martha Chávez, el Cardenal Juan Luis Cipriani, Vladimiro Montesinos, Francisco Tudela, Luz Salgado, Fernando de Tragzenies, el general Hermosa, Absalón Vásquez, Luis Bedoya y muchos políticos de tales características encontraron sus rostros indefensamente expuestos frente al gran público caminante. Como puede suponerse, el objetivo consistía en provocar una determinada reacción política que debía manifestarse a través de la escritura. Si el lenguaje es una práctica social destinada a establecer -en parte- nuestra noción de la realidad, por aquellos días el “Muro de la vergüenza” se constituyó como una intervención simbólica que quería fijar un significado real - el rechazo a la corrupción- y proponer una sanción moral a los implicados.

En efecto, el muro transformó el espacio público en un lugar interrelativo y lo politizó pedagógicamente. Mediante la escritura, se convocó a la gente a expresar sus opiniones y a exhibirlas en un lugar abierto y sin restricciones. Se trató de la construcción de un gran signo que estuvo destinado tanto a canalizar todo el repudio hacia la clase dirigente como a proponer una resignificación de la propia herramienta utilizada: la escritura.

Me explico de otra manera: el “Muro de la vergüenza” invierte la posición histórica de la escritura en el Perú y comienza a colocarla del lado subalterno. Desde la conquista española, la escritura ha sido mucho más un signo de dominación social que de comunicación, y no es difícil constatar que su funcionamiento siempre ha estado interferido por violentas relaciones de poder. Si históricamente la escritura ha estado asociada al poder, a la exclusión política y al control social, esta *performance* neutralizó tal tradición cultural y comenzó a atribuirle un nuevo valor.

Al respecto, los nuevos estudios de literacidad distinguen entre una escritura “impuesta” y otra “autogenerada.” La primera se transmite por el mundo ofi-

cial y consiste en la reproducción mecánica e institucionalizada de un conjunto de normas y reglas que al sujeto le son impuestas al margen de su contexto sociocultural. Por ejemplo, esta literacidad está asociada con el discurso escolar y burocrático y se presenta a sí misma como un discurso “superior” tanto legal como culturalmente. Por el contrario, las literacidades “autogeneradas” surgen de las propias necesidades de expresión de la gente y se esfuerzan por construir un espacio alternativo de relación con el lenguaje. Se trata de un tipo de escritura inserta en la vida emotiva de las personas que “no está regulada por reglas formales ni procedimientos de las instituciones sociales dominantes y que tienen su origen en la vida cotidiana” (Barton y Hamilton, 1998: 247).

A mi parecer, el “Muro de la vergüenza” se inscribe en la dinámica de las literacidades autogeneradas y propone la inversión de los espacios asociados a estas prácticas. Aunque surge de la vida privada, interviene en la esfera pública y demuestra que el funcionamiento de la escritura puede también realizarse de una manera colectiva y popular. En ese sentido, el “Muro de la vergüenza” es un signo que apuesta por imaginar una escritura menos restringida a las definiciones de ella misma surgidas desde el poder. En realidad, como práctica pública, este tipo de literacidad propone otra manera de construir un sujeto.

Pero el muro es también un lugar de lectura y muchas personas consideran que su forma de participar en él consiste simplemente en detenerse a observar -y a reírse- de lo que otros han escrito. Se entiende que aquella lectura luego se transformará en voz, y así la cadena de significados podrá volverse aún más grande. Desde entonces, y fuera de cualquier tipo de censura, miles de personas han escrito y leído en el muro, y éste cuenta ya con más de dos años de exposición ininterrumpida. Aunque se trata de una *performance* organizada por el colectivo La Resistencia, Roxana Cuba es su animadora central, y con ella el muro ha viajado ya a las ciudades de Ayacucho y Cusco.

En resumidas cuentas, el “Muro de la vergüenza” sirvió para articular un conjunto de opiniones que estaban socialmente dispersas y que fueron invisibilizadas durante la dictadura de Fujimori. Sabemos que la escritura está asociada a la formación de las naciones en tanto diversos lectores, todos diferentes, comienzan a sentirse conectados a través de la lectura simultánea de un mismo medio impreso (Anderson, 1993: 63). Por ello, entendida como una “comunidad política imaginada”, la idea de la nación tiene en la escritura un soporte fundamental en tanto es ella uno de los dispositivos centrales que promueven y refuerzan la construcción de un nuevo sujeto nacional, vale decir, contribuye a activar la producción de una identidad ciudadana alter-

nativa. Pienso que la lectura y la escritura en el “Muro de la vergüenza” sirvió y sirve para comenzar a reconstruir tal proyecto.

## CONCLUSIONES

Es necesario destacar que las *performances* que he comentado no fueron las únicas. Muchísimas otras se produjeron durante aquellos meses tan cargados de indignación y necesidad de protesta social. De sucinta manera, también podríamos mencionar al afiche “*Cambio no cumbia*” (Colectivo Sociedad Civil) mediante el cual se empapelaron muchas esquinas de la ciudad de Lima con el objetivo de neutralizar la utilización que la dictadura de Fujimori estaba produciendo de la estética del mundo popular. También pueden comentarse las grandes cintas amarillas con la frase “*Peligro, no pasar, mafia trabajando*” (La Resistencia) con las que se cercó no sólo todo el Palacio de Gobierno sino además muchos edificios de las instituciones públicas más importantes del país. Las jaulas en miniatura en las que se metieron simbólicamente presos a todos los personajes de la mafia fueron también prácticas destacables, como igualmente lo fueron el “*Minuto de la Resistencia*” que se organizaba todos los viernes por la noche en Miraflores (y que duraba una hora), y el trabajo político del “Agora popular” a través del cual, como antaño, muchos oradores de distintas clases sociales pudieron expresar sus opiniones, libremente, en la plaza San Martín.

Sin embargo, el haber escogido comentar con algún detenimiento sólo estas tres *performances* se debe al hecho de que ellas comparten una característica común que me parece que vale la pena subrayar. Me refiero al carácter eminentemente participativo con que fueron actualizadas. No se limitaron a la simple producción de objetos, sino que más bien estuvieron destinadas a promover un conjunto de acciones que, al intentar generar un efecto de replicabilidad, pudieran dar cuenta del terrible malestar que reinaba en ese momento en el Perú.

Estas *performances* invirtieron el tipo de relación *tutelada y clientelar* que durante buena parte de la historia peruana y, más aún, durante los diez años de Fujimori, los diferentes gobiernos habían establecido con la población. Es decir, a través de símbolos muy simples, propusieron una manera diferente de ser ciudadano. Si el soporte de todo poder se encuentra relacionado con la producción de un calculado ejercicio simbólico, en el caso de la dictadura fujimorista, éste se construyó a través de los medios masivos de comunicación a los cuales secuestró y manipuló de una manera grotesca y sin límites

(Degregori, 2000: 14). En ese sentido, las tres *performances* que he descrito aquí le devolvieron el mismo gesto a la dictadura (la necesidad simbólica del poder), pero de una manera totalmente inversa y resistente: estas acciones convirtieron a las plazas públicas en espacios representativos de un nuevo poder - el poder de la ciudadanía- y así se esforzaron por refundar la nación -el pacto social- a partir de nuevos rituales. Al espectáculo de la televisión barata y de la prensa amarilla, las *performances* de aquellos días opusieron la movilización ciudadana y la vida sin censuras; al incentivo de la pasividad y la construcción del ciudadano como un simple espectador, propusieron la participación pública y el derecho a la protesta; ante una cultura controlada y reducida al espectáculo posmoderno, estas *performances* repolitizaron la vida social y contribuyeron a redefinir en rol del ciudadano en el Perú contemporáneo.

Analizándolas más, podemos darnos cuenta de que fueron producidas a partir de la construcción de un simbolismo doméstico inmediatamente reconocible. Se trató de acciones que siempre utilizaron motivos muy rutinarios (lavar algo, botar la basura, escribir de manera pública) con el objetivo de que así pudieran replicarse fácilmente y, de esta manera, comprometer a la ciudadanía a una mayor participación política. Si durante diez años el objetivo del gobierno de Fujimori había consistido en despolitizar a los sujetos para convertirnos en simples espectadores de un *show* en el que solamente estaban permitidas la observación pasiva y la relación clientelar, por su carácter participativo y cotidiano, estas *performances* resignificaron la vida política y pusieron en escena la necesidad de una mayor agencia ciudadana. De ahí también la pertinencia del epígrafe de Adorno propuesto al inicio de este ensayo: en el sentido tradicional que el poder le suele asignar a lo simbólico, estas obras ya no son realmente “obras” pues han dejado de tener un “autor” definido, no poseen una coherencia suficientemente estable, implican constantes interacciones personales y se construyen a partir de una replicabilidad, performativa y fugaz, post-aurática. Invirtiendo una conocida imagen de Foucault, bien podría decirse que estas *performances* representaron la “microfísica de la resistencia” y ya no la del poder.

Como sabemos, la esfera pública es un signo de modernidad en tanto el debate racional de las ideas debe siempre anteponerse a cualquier tipo de jerarquización social. En ese sentido, como espacio de sociabilidad y como lugar constructor de consensos para la acción, la esfera pública es una categoría sustancial para entender la función de la sociedad civil en su permanente negociación frente a los sistemas económicos y políticos. Y ahora sabemos que, en muchos sentidos, la esfera pública es el lugar de la cultura. Por ello, en el medio de un contexto social donde la información se

encontró totalmente centralizada y donde todos los espacios públicos estuvieron realmente debilitados, es decir, durante un periodo de la historia del Perú donde el control y la dominación social fueron realmente muy fuertes, el discurso simbólico de las plazas públicas sustituyó sin duda al discurso político, y el conjunto de acciones que desde ahí se promovieron logró convertirse en fuertes instancias de una real autoridad cívica productora de nuevos sentidos de la vida social.

Si consideramos que en los actuales debates políticos la participación ciudadana se ha vuelto un requisito indispensable para la vida democrática, el valor de estas *performances* callejeras habría radicado tanto en su desobediencia simbólica frente al mundo oficial, como en la intensidad metafórica que sus signos consiguieron articular en los imaginarios colectivos. Estos eventos pusieron al descubierto un conjunto de estructuras simbólicas de dominación social e invitaron a cambiarlas a partir de prácticas alternativas y de nuevos significados. Estos son: la de una ciudadanía activa y participante en los asuntos públicos del país; la de un colectivo fiscalizador atento al devenir de la historia; y la de una voluntad de acción que, luego de mucho tiempo, sí pudo traducirse en el cambio. Roxana Cuba me lo explicó de la siguiente manera: “tenemos que rescatar el hecho de que quisimos hacer algo y ese “algo” funcionó”. Gustavo Buntinx, en aquella conversación personal, fue igual de contundente: “con estos rituales no queríamos ingresar a la Historia del Arte; simplemente queríamos cambiar, a secas, algo de la historia”.

## POSTDATA (URGENTE)

¿Qué queda de todo aquello en los días presentes? Las *performances* descritas líneas arriba, ¿fueron en realidad algo verdaderamente importante, o se trata más bien de un exceso de interpretación producido al calor intelectual del intento de una fe? ¿No está ocurriendo (una vez más) una tensión entre mi mirada como investigador académico y mis deseos como portador de una ideología específica? ¿Cómo podemos continuar teorizando positivamente al país cuando el gobierno de turno insiste en reproducir muchos de los males históricos del Perú y cuando un personaje corrupto como Alan García cuenta, en las tan lamentables encuestas que se producen y reproducen ansiosamente en el país, con un altísimo índice de aprobación? ¿Qué pasa con la memoria entre nosotros? ¿Es la *performance* un dispositivo cultural realmente fundador de algo nuevo?

En realidad, estas novedosas formas de protesta tienen que interpretarse en el marco de la crisis de los partidos políticos en el Perú y, en ese sentido, hay que afirmar que en ese momento fueron la forma en que muchos peruanos pudieron canalizar un discurso de corte contestatario que por otros medios se encontraba totalmente reprimido. Como formas intempestivas, sus características no son difíciles de enumerar y podemos decir –con Badiou– que surgieron en función de un rechazo concreto, crecieron cuando se debilitaron las instituciones oficiales, y no tuvieron liderazgos claramente definidos. Como eventos de carácter público, ellas establecieron la disrupción, la ruptura, y en parte asumieron la posición de quienes se sintieron realmente oprimidos. En palabras de Badiou (2000), se trata de movimientos ciudadanos en busca de valores democráticos que aspiran sustituir a la política representativa mediante un comportamiento ético menos delegativo.

Sin embargo, pienso que la pregunta sobre la importancia de la *performance* ya no debe concentrarse únicamente en la densidad interpretativa de sus símbolos sino, más bien, en las posibilidades de su continuidad política, vale decir, en la pregunta de si aquello simbólico logra articularse con algo más totalizador y se vuelve realmente capaz de remover estructuras sociales tan hondamente arraigadas en nuestra tradición. No se trata, en todo caso, de reactualizar una vieja dicotomía entre prácticas simbólicas e intervenciones políticas, sino sólo de fijarnos cuál podría ser –o ha sido– el impacto de estas *performances* en la transformación de las subjetividades al interior de la estructura social.

Como fenómenos intermitentes, insisto en que dichas *performances* tienen el valor de sentar un precedente simbólico en la constitución de nuevos sujetos, pero es cierto que todavía no consiguen articularse dentro de una propuesta política mayor y más radical. Me parece que luego de tres años de angustiante transición democrática y de constante imposibilidad política, como acto disruptivo y desafiante, la *performance* como evento simbólico y político necesita superar su debilidad constitutiva para lograr una mayor continuidad en el tiempo, construir mayor representatividad y propiciar así un verdadero cambio que comience a destruir los viejos poderes que nos constituyen.

En ese sentido, lejos estamos todavía de constatar que ellas representan el surgimiento de una nueva sociedad civil y creo, por tanto, que sus imágenes emocionales y sus prácticas callejeras son sólo el primer paso para comenzar a darle nueva forma a los antagonismos sociales. Aunque el sujeto sí existe y por ello las prácticas performativas se van volviendo cada vez

---

10 Los comentarios de Rossana Reguillo y Elizabeth Jelin han sido muy útiles para mí en este punto.

más intensas, lo cierto es que todavía las estructuras de dominación siguen pateándonos el cuerpo (y el alma), y la salida sólo parece vislumbrarse, no en la *performance* por sí misma, sino en su compleja articulación con otras y múltiples estrategias de revuelta<sup>10</sup>.

En ese sentido, la expresividad de lo simbólico la pagamos en el Perú con la precariedad de lo político y con la real ausencia de lazos y marcos institucionales capaces de proporcionar una mayor estabilidad a los sujetos. Por ello, Žizek piensa que más allá de su éxito o fracaso este tipo de acciones termina siempre por producir en los sujetos una sensación insatisfactoria, en tanto inevitablemente sus símbolos llegan a articular un conjunto de reclamos que son más totalizadores que el conjunto de demandas particulares sobre las cuales se constituyeron. En el caso peruano, el objetivo inicial fue la exigencia de nuevas elecciones, pero en realidad estas *performances* articularon otros deseos que fueron mucho más allá e implicaron la construcción utópica de un país nuevo e igualitario.

De esta manera —explica Žizek (2001)— aparece en la sociedad contemporánea una nueva lógica (llamada “pospolítica”) que tiene como objetivo absorber las disrupciones y restarles toda aspiración que se encuentre más allá de las demandas concretas. En otras palabras: por la imposibilidad de producir una crítica social mucho más totalizadora, vale decir, de construir mayor representatividad política y de poder articular un proyecto alternativo destinado a remover las bases mismas del orden social (las relaciones de producción, los fantasmas del sujeto), Žizek subraya que estos movimientos cumplen una función importante pero no necesariamente implican la formación de un sujeto político realmente nuevo (Žizek, 2001: 221).

Sin embargo, lo cierto es que por aquellos días estas *performances* fueron la respuesta ciudadana a un contexto social realmente escandaloso y transgredieron, en sus gestos, algunas de las lógicas del poder más establecido. Ellas apuntaron a la construcción de un ciudadano diferente y quisieron, en el lugar de la calle, construir un nuevo sentido de nación y de la memoria. Se trató, en suma, de la lucha por conquistar un nuevo tipo de democracia, y quisieron proponer una forma alternativa de hacer política. Con su simbología doméstica mostraron lo que por otros medios no hubiera podido decirse con la misma contundencia, y así intentaron resignificar el sentido de lo público y de lo colectivo. Por su carácter eminentemente participativo, no sólo se trató de una simple alteración o desobediencia en los significados oficiales, sino sobre todo de la propuesta de una nueva manera de hacer política.

Desde otro punto de vista, puede decirse que la importancia de estas *performances* callejeras radica en el conjunto de demandas que trajeron, es decir,



en la relación que buscaron establecer con el Otro. Ellas aspiran a quebrar el sentido común dominante y fuerzan a los ciudadanos a intentar construir algo inédito. A pesar de su fugacidad e intermitencia, las *performances* se vuelven parte de un alternativo archivo de la memoria y, en ese sentido, también puede decirse que se trata de prácticas que permanecen en el tiempo. En el contexto político actual, creo que conviene explicarlo de la siguiente manera: si en el mundo contemporáneo “producir” significa controlar sistemas de información y, por ello, los “códigos” son ahora entendidos como parte fundamental de todo poder (Melucci, 1999: 77 y 115), el valor de estas *performances* radicó en que frente a un real secuestro del país (incluyendo a casi todos los medios de información), ellas le devolvieron a la sociedad civil el control de lo simbólico y así, al menos por unos meses, el Perú intentó ser nombrado de otra manera.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México D.F: FCE).
- Arato, Andrew y Jean Cohen 1999 “Esfera pública y sociedad civil” en *Metapolítica*, vol. 3, N° 9.
- Badiou, Alain 2000 *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogaciones acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano* (Buenos Aires: Ediciones del Cífrado).
- Barton, David and Mary Hamilton 1998 *Local Literacies. Reading and writing in one community* (London: Routledge).
- Buntinx, Gustavo (s/f) “Lava la bandera: el Colectivo Sociedad Civil y el derrocamiento cultural de la dictadura en el Perú” (manuscrito).
- Dagnino, Evelina 2001 “Cultura, ciudadanía y democracia: los nuevos discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana” en Arturo Escobar, Sonia Alavarez y Evelina Dagnino (eds) *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Madrid: Taurus).
- Degregori, Carlos Iván 2000 *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos* (Lima: IEP).
- Diamond, Elin 1996 *Performance and Cultural Politics* (London: Routledge).
- El Comercio* 2000 (Lima), 25 de noviembre.
- Kristeva, Julia *El porvenir de la revuelta* (México: FCE).

- Melucci, Alberto 1999 *Acción comunicativa, vida cotidiana y democracia* (México DF: El Colegio de México).
- Revilla, Marisa 1995 “El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido” en Grompone, Romeo (editor) *Instituciones políticas y sociedad* (Lima: IEP).
- Zizek, Slavoj 2001 *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (Buenos Aires: Paidós).

CLAUDIA BRIONES,\* RICARDO FAVA\*\* Y ANA ROSAN\*\*\*

## NI TODOS, NI ALGUIEN, NI UNO

### LA POLITIZACIÓN DE LOS INDEFINIDOS COMO CLAVE PARA PENSAR LA CRISIS ARGENTINA

“El reto estriba en aprender de esas luchas simbólicas -y a veces no tan simbólicas- fragmentadas y parciales y ver en su interior lo que aportan en términos de relación, organización, comunicación, de cara al futuro. Y desde ahí, desde esa sociedad civil heterogénea, entender las complejidades, las fortalezas, las complicidades, la producción y la reproducción”

Rossana Reguillo, (1994)

TODAS LAS LUCHAS SOCIALES plantean sus propios retos a los participantes y a los analistas. En nuestro caso, debemos dar cuenta de un proceso abierto en diciembre de 2001, cuando miles de argentinos salen a las calles para expresar con el batir de cacerolas profundos malestares, condensados con el correr de los días en un grito tras el cual se aglutinaron diversas expectativas y recla-

---

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) e Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET, Argentina).

\*\* Tesista en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Miembro del Área de Documentación del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS).

\*\*\* Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires).

mos: “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo”. Un proceso que, según las perspectivas, parecía irse cerrando en distintos momentos de diversas maneras, o mantener un final abierto que siempre admitía nuevas formas de continuación. Un proceso hasta aquí de poco más de dieciocho meses que, leído en clave electoral, va desde una alta expresión del llamado “voto bronca” en octubre de 2001<sup>1</sup>, hasta elecciones nacionales en abril de 2003 y para Jefe de Gobierno y Diputados Nacionales y Legisladores de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en septiembre de 2003 en las que -independientemente del desgano manifiesto de los votantes- primaron los votos positivos por alguno de los candidatos. Un proceso que mantuvo en los primeros meses una adhesión de cerca del 80% a distintas formas de protesta (mayormente cacerolazos) y auto-organización por afuera de canales convencionales de representación política (por ejemplo, asambleas barriales), y discurre hoy en un contexto donde las asambleas adelgazadas han perdido gran parte de su visibilidad y capacidad de intervención en los espacios públicos.

Todo ello en medio de un 80% de aceptación a la gestión del presidente Néstor Kirchner, quien, habiendo sido elegido con el 22% de los votos, ha logrado suscitar también entusiasmo abierto o al menos cauta expectativa entre muchos asambleístas. Por último, un proceso de mucha volatilidad, por los desplazamientos en las cuestiones que de manera sucesiva se fueron convirtiendo socialmente en “tema” -como diría Voloshinov (1986)- y también por una interdiscursividad inusitadamente acelerada. En esto, sorprende menos la presteza con que distintos científicos sociales dirigíamos la mirada al quehacer social en desarrollo que la celeridad con que explicaciones y teorías “expertas” circulaban y se consumían socialmente, no sólo o no tanto a través de diversos medios de comunicación, sino sobre todo a través de redes de comunicación transversales -vía cadenas de e-mail, páginas de Internet y encuentros de discusión- entramadas por los asamblearios. Un proceso, en definitiva, cuyos ecos y

---

1 El llamado “voto bronca” aglutinaba una gama de expresiones que yendo desde el ausentismo electoral hasta formas de votos blancos, nulos e impugnados significó que el 41% de la ciudadanía no participara con voto positivo en las elecciones nacionales de octubre de 2001 (Carini, 2001).

2 La prospección que realizamos del funcionamiento de asambleas barriales porteñas y de formas de participación política de mujeres de sectores medios fue posible gracias al aporte económico del Center for Research on Women (CROW), el Sociology Department y el Wang Center for International Business de la Universidad de Memphis, gestionados y coordinados por la Dra. Marcela Mendoza desde EE.UU., y por Claudia Briones en Buenos Aires. Así, entre marzo y agosto de 2002, Ricardo Fava y Ana Rosan participaron sistemáticamente de dos asambleas porteñas y realizaron treinta entrevistas. Finalizada esta etapa prospectiva, se efectuaron otras diez entrevistas de control en torno a dos fechas clave: con posterioridad al aniversario de las jornadas de diciembre de 2001, y luego de las elecciones nacionales de abril de 2003. Paralelamente, se fue armando una base de datos con material periodístico y otros materiales de circulación electrónica por las diversas cadenas y páginas de Internet que se crearon a partir de diciembre de 2001 y siguen hoy activas.

efectos intentaremos sopesar, aún disponiendo de registros etnográficos mayormente concentrados en su primer año de expresión<sup>2</sup>.

Y en términos de ecos y efectos, es importante señalar que dos han sido los núcleos preponderantes de debate entre participantes y analistas -núcleos que a su vez también formaron parte de las discusiones de este grupo de trabajo en junio de 2003. Por un lado, si -y en qué direcciones- se podría afirmar que diciembre de 2001 marcó la emergencia de un hacer político novedoso, ya sea por expresar una agentividad difusa que asocia rupturas con prácticas previas ligables a ideas de multitud y contrapoder (por ejemplo, Colectivo Situaciones, 2001, 2002[a] y 2002[b]), ya sea por propiciar el re-entramado del sujeto político “pueblo” -re-entramado cuya novedad pasaría por recuperar críticamente ciertas continuidades en experiencias sociales desestabilizadas por una larga crisis (Feinmann, 2003[a] y 2003[b]). Por otro lado, el segundo eje de debate se liga a cómo evaluar el éxito o fracaso de los movimientos sociales cuando, como en este caso, se dan relaciones en apariencia inversamente proporcionales entre la alta visibilidad inicial de las asambleas y el bajo impacto de su quehacer al momento de los balances. Si en un plano esto puede promover desacuerdos respecto de si la eficacia del hacer social debe sopesarse en términos cuantitativos y/o cualitativos, en otro invita a sortear juicios polares según el contingente optimismo o pesimismo de los evaluadores, identificando al menos una escala de efectos reales y potenciales.

En este marco, este trabajo mantiene los objetivos que nos fijamos para la versión escrita en febrero de 2003 a fin de ser discutida en la reunión de junio del Grupo de Trabajo. Entonces partíamos de que distintas expresiones de beligerancia social parecían al menos confluir en un punto: el de haber desbordado “la operación por la cual se nos introducía en la idea de que la política se realizaba en la opción: dictadura o democracia” (Cerdeiras, 2002: 53).

Intentaremos por tanto mostrar si y cómo acontecimientos, decires y prácticas vinculados en Argentina a la protesta masiva del 19 de diciembre de 2001 -protesta que deriva en la generalización de la consigna “Que se vayan todos, que no quede ni uno solo (QSVT de aquí en más)”- desbordan una operación que hasta el momento en apariencia convencía a vastos sectores de la población de que cualquier expresión masiva de descontento social ponía en peligro la democracia y propiciaba un retorno a regímenes autoritarios por la vía mayormente de un golpe militar o eventualmente un golpe civil popularmente asociado al “fujimorazo”. Lo que nos interesa es apuntar a ver si y cómo ese desborde ha propiciado redefiniciones de conceptos maestros como los de “política” y “democracia”, así como de imaginarios de clase y de nación,

lo que debiera a su vez invitarnos a repensar condiciones y características de la participación social. Hecho este recorrido, retomamos en las conclusiones los dos ejes de debate señalados.

### DE UNA ENUNCIACIÓN CON MÚLTIPLES ENUNCIADORES Y EXÉGETAS

Poco después del primer aniversario de las jornadas de diciembre de 2001, el politólogo José Nun declaró en una entrevista que lo ponía “... nervioso que a un grito de desesperación se le empiezan a hacer análisis semánticos como si tratara de descifrar algo de Michel Foucault o de Jacques Derrida. ¿Qué habrán querido decir? Lo que quisieron decir es que estamos hartos. Que se vayan todos los ladrones, todos los corruptos. Es un grito de bronca y no va más allá de expresar la repulsa. Mucho más importante que buscarle significados a esa consigna, o andar preguntando cómo se hace para salir adelante es saber por qué y para qué queremos salir adelante. Está el que dice ‘yo quiero un país que me garantice que pueda prosperar’, ésa es una respuesta, una respuesta respetable, y sería muy importante que se haga explícita porque frente a ella hay otra. Mi por qué es: yo quiero una Nación inclusiva donde haya equidad social, donde no haya pobres, por eso quiero el crecimiento” (Muleiro y Moreno, 2003).

Cumpliendo su rol de intelectual, Nun participaba así de una disputa de sentido que, a modo de inversión hegemónica, venía apuntando a inscribir ciertos acentos y no otros en un signo ideológico (Voloshinov, 1986) de tanta presencia en el país como el QSVT. Nos referimos a que, en el campo académico-intelectual, se perfilaron tres posturas básicas respecto de esa disputa. Ciertos autores se hicieron cargo de las imputaciones que la denuncia expresa, para alertar sobre la necesidad de trabajar sobre mecanismos instituciona-

---

3 Inicialmente, Laclau por ejemplo fue contundente en destacar las dimensiones autoritarias, los riesgos y escasas opciones abiertas por la consigna, al sostener que “el ‘que se vayan todos’ es el mito de una sociedad ingobernable, que necesita de un amo que restablezca el orden” (Laclau, 2002). Aunque luego Laclau revisa esta postura, Portantiero acompañaba sus temores iniciales al señalar que la consigna “es una consigna peligrosa. ¿Qué quiere decir? ¿Quién ocupa el lugar de los que se van? Lo que aparece, aparece como un lugar de vacío. Y es peligroso porque el momento suena propicio para que irrumpen fuerzas exteriores a la política, como sucedió clásicamente en nuestra historia [...] veo un peligro de disgregación, de vaciamiento del poder político, de protestas ciudadanas que pueden cobrar formas violentas pero que no dan respuesta global a los problemas” (Halperín, 2002). Cheresky por su parte señaló “el desorden general, el apremio del empobrecimiento en expansión y la pérdida de soberanía resultante de la vulnerabilidad externa no son propicias para la rehabilitación de la política. Por el contrario esas restricciones alertan sobre el riesgo de la inestabilidad y la violencia. Sin embargo, existe una potencialidad colectiva consciente de esos escollos y propensa a la prudencia, como lo ilustra

les que las encauzasen, a fin de evitar regresiones autoritarias<sup>3</sup>. Otros pensadores prefirieron desconfiar de la supuesta novedad de eventos y teorías, proponiendo retomar instrumentos de análisis marxistas centrados en la (im)posibilidad de acumulación de poder por parte de sectores subalternos<sup>4</sup>. Por último, otros enmarcaron su análisis de los acontecimientos en la emergencia de nuevas subjetividades y nuevas formas de hacer política, tomando como interlocutores para el diálogo -con mayor o menor distancia-debates globales que están trabajando en base a conceptos como los de “acontecimiento”, “contrapoder”, “multitud”<sup>5</sup>. A su vez, no fueron pocas las discusiones que se han ido entretejiendo desde y contra estas tres posturas, sea para establecer la masividad o circunscripción numérica, geográfica o sociológica de este tipo de protestas sopesando continuidades y rupturas entre los eventos del 19 y 20 de diciembre de 2001 y expresiones previas de protesta social (Auyero, 2002), sea para definir la característica anti-política o politizada de la sociedad argentina (Ferrer, 2002; Sarlo, 2002).

En este marco, nos interesa como antropólogos entrar en el debate intelectual recién después de haber al menos mapeado la diversidad de lugares de enunciación desde donde se proclama la adhesión o crítica al QSVT, y analizado en qué direcciones esta consigna siguió operando como horizonte de sentido para distintos sectores de la población, incluso luego de haber perdido ya esa potencia preformativa inicial vinculada a las renuncias de los ex presidentes De la Rúa y Rodríguez Saa. En otras palabras, nos proponemos entender por qué el QSVT ofició de diacrítico identificador capaz de agrupar la variabilidad albergada dentro del “movimiento asambleario”, más allá de que en medios intelectuales se siguiera discutiendo si el QSVT era un programa, una consigna vacía o un síntoma, y de que la sociedad política preparara las elecciones nacionales de 2003 sin mostrar mucha predisposición para producir ni las renuncias o reemplazos masivos de funcionarios, ni las reformas electorales que la población venía solicitando de diversas maneras y por distintos canales. Es que antes de poder dictaminar si hay viejas o nuevas subjetividades en juego, corresponde entender desde qué posiciones “la gente” se siente interpretada o interpelada por una consigna a la vez transparente y opaca. Porque si -como sostiene Nun- en su faz transparente el QSVT parece expresar con singular contundencia el rechazo generalizado a la sociedad

---

un estado de ánimo general crítico respecto del Gobierno y aun dubitativo sobre su legitimidad pero deseoso de que continúe y finalice su mandato legal” (Cheresky, 2002: 128-129).

4 Tal es por ejemplo el caso de Rubén Dri (2002), de activa participación asamblearia.

5 Pensamos por ejemplo en el Colectivo Situaciones (2001, 2002a y 2002b); Cerdeiras (2002); Echembaum (2003); Grupo Doce (2001); Lewkowicz (2002).

política y sus modos de interacción con la sociedad civil, no resulta tan obvio si y qué queda fuera de un *todos* que por momentos parecía obturar cualquier posibilidad de vínculo dirigencial<sup>6</sup>.

A este respecto, nuestro análisis del QSVT no se limita a un enfoque semántico exclusivamente preocupado por discernir el o los referentes/contenidos del *todos* cuyo alejamiento se solicita. Porque nos interesa trabajar sobre las interfases entre cultura y política, emprendemos nuestro análisis desde una perspectiva pragmática del discurso, entendido como práctica y espacio de constitución y disputa de subjetividades, más que como medio de expresión de sujetos sociales preconstituidos<sup>7</sup>. Nos parece por tanto relevante destacar que signos como *todos*, *alguien* o *nosotros* son -en términos de sus usos discursivos- menos símbolos que índices, esto es, operadores pragmáticos que presuponen y crean contexto de sentido<sup>8</sup>. Podríamos así decir que esos *shifters* son, a nivel lingüístico, lo que los significantes flotantes (Laclau, 1996) son a nivel político: operadores que pueden contener y articular sentidos variados, sin *desambiguarlos*, nucleando tras de sí -en y a través de su mismo uso- intereses, perspectivas y significados múltiples. Y lo que buscamos aquí al proponer pensar “la crisis argentina” desde la politización de estos potentes indefinidos es tomarlos como punta de iceberg para justamente mapear la diversidad de sentidos y los muchos lugares desde los que asamblearios y otros ciudadanos se han ido definiendo y constituyendo a sí mismos en relación con un *todos* más integral o más acotadamente antagonico.

## LAS AGUAS QUE TRAE EL RÍO QUE SUENA

Nos ha resultado en verdad difícil decidir cómo presentar los materiales con los que trabajamos de forma de dar cuenta de la diversidad de posiciona-

---

6 El hecho de que la crisis de la representación fuera el nombre del juego del colapso argentino queda aún mejor demostrado por un graffiti que profundiza: “Si gana alguien, me voy del país”. Según Feinmann (2002), “el graffiti ‘Si gana alguien me voy del país’ es una variación del ‘Que se vayan todos’. Porque si ‘alguno de ellos gana’ es que no se han ido, entonces me voy yo. Y esta ‘ida’ es una derrota, es la confesión de la derrota del ‘que se vayan todos’. Digámoslo: el graffiti ‘Si gana alguien me voy del país’ expresa, si no la derrota, el desaliento del ‘Que se vayan todos’.”

7 Para una caracterización de nuestro abordaje, ver por ejemplo Briones y Golluscio (1994).

8 Más concretamente, tanto los adjetivos y sustantivos indefinidos como los pronombres personales son *shifters* (Silverstein, 1976 y 1993) que varían su significado de acuerdo con el contexto de habla en que se usan, adquiriendo y aportando significación a ese contexto. En este sentido, habilitan enunciaciones que caben a distintos enunciadorees que a su vez se articulan como tales desde dispares lugares de enunciación o *footings* (Goffman, 1981), esto es, alineamientos o “sí mismos” proyectados por los hablantes en relación con sus palabras.



mientos y matices de sentido que atraviesan nuestro corpus de entrevistas. Parte sustantiva de esa dificultad ha radicado en que desde el principio nos ha movido el propósito de evitar dos riesgos aparentemente opuestos pero complementarios. Mientras el primero hace a reducir esa diversidad a pares de oposición englobantes, el segundo se vincula a identificar tantos posicionamientos como entrevistados. ¿Por qué riesgos? Porque si un camino nos lleva a identificar regularidades abstractas imposibilitadas de mostrar la rugosa, discontinua, polimorfa textura de lo social, el otro nos aleja de encontrar vías de comparación que ayuden a establecer generalizaciones productivas a partir de explicaciones históricamente situadas, generalizaciones capaces de mostrar cómo y por qué tanto la convergencia como la disputa de sentidos -no menos que la dispersión o articulación de demandas y equivalencias- son materializaciones igualmente posibles pero no por ello azarosas de la interacción y el control social.

Así, la primera estrategia ensayada fue la de ver si la adhesión irrestricta al QSVT, su rechazo abierto o aprobación con distancia crítica se correspondían con las prácticas de los entrevistados en términos de participación/no participación en diversos escenarios que emergieron o se cristalizaron luego de diciembre de 2001, para apuntar a paliar/protestar los efectos de una desintegración social planteada como sentido preponderante<sup>9</sup>.

Sugestivamente, no hay correspondencia entre por ejemplo ser asambleario y adherir o aprobar con distancia crítica a la consigna, como tampoco la hay entre rechazarla y no participar en esos escenarios. Concretamente, hay asamblearios que rechazan el QSVT, así como no asamblearios que simpatizan con el planteo<sup>10</sup>. Más interesante aún, sin importar que se trace o no pertenencia a una asamblea, quienes rechazan la consigna lo hacen más por leerla en términos literales que la harían inviable que por negar que la renovación política reclamada es imperiosa, mostrando en este sentido que los desacuerdos se ligan más al cómo renovar que a la necesidad misma de renovación.

9 Por escenarios aquí entendemos, claro está, las reuniones asamblearias barriales, inter-zonales e inter-barriales, pero también diversas marchas y demostraciones, así como ámbitos de auto-ayuda o ayuda "a los más necesitados", como los clubes del trueque y los comedores/merenderos para escolares, ancianos y cadenciados -espacios estos últimos que preexistían a diciembre de 2001, pero que mostraron una multiplicación notable luego de esa fecha.

10 En concreto, de las respuestas obtenidas se desprende que:

	Aprueba QSVT	No aprueba	Aprueba con crítica
Asamblearios	9	6	7
No asamblearios	4	7	1

A este respecto, no encontramos ningún caso en que “la crisis” no deviniera marco de sentido excluyente de los diagnósticos de nuestros interlocutores. En este sentido, aunque muchos medios de comunicación, intelectuales y ciudadanos vincularon el primer cacerolazo de diciembre de 2001 con el descontento de sectores medios irritados por las medidas económicas sintetizadas en el signo “corralito”<sup>11</sup>, la mayor parte de nuestros entrevistados optó por desarrollar telegráficamente la dimensión económica de la crisis en sus repercusiones colectivas y personales -como si fuera un dato de sentido común y experiencia compartida con el entrevistador- para explayarse sobre lo que más claramente podían ser puntos opinables, esto es, ribetes abiertamente políticos e incluso “culturales” de “la crisis” que ninguno soslayó.

Volveremos sobre las dimensiones “culturales” de la crisis más adelante. Lo que nos interesa señalar aquí es que, más allá de aprobaciones y rechazos, el *todos* objetado o reivindicado va inscribiendo dispares alcances y referentes, sean estos los funcionarios políticos, los sectores dirigenciales en sentido lato, el estado, los grupos de poder económico locales y multinacionales, o el mismo sistema democrático. No obstante, compartida la idea de que parte sustantiva de la responsabilidad por la hecatombe es atribuible a la sociedad política y eventualmente al mercado, las diferencias más significativas surgen cuando los entrevistados o bien se explayan o bien soslayan explicitar algún grado de responsabilidad de “la gente” -esto es, la sociedad ampliamente pensada- así como al momento de señalar u obviar si y cómo las soluciones posibles se ligan a cambios en la sociedad política, o mayormente en la sociedad civil.

En esto, nuevamente, las formas de atribuir responsabilidades y demandar cambios en “la gente” no muestran correspondencia estricta con ser o no asambleario. Por ello decidimos abrir la variable de participación/no participación en asambleas, reconociendo seis perfiles de entrevistados. Entre estos, los dos primeros corresponden a quienes no participan en asamblea, identificando el primero para aquellos que circunscriben a un mínimo sus intervenciones ciudadanas en espacios públicos, limitándolas fundamentalmente a los momentos electorales, mientras que el segundo está dado por quienes se manifiestan activamente interesados en “la política”, por lo que se presentan a sí mismos como regularmente integrados a distintos escenarios de participación cívica (7 y 5 entrevistados respectivamente). Entre quienes han participado en asambleas o se definen como asamblearios, hemos identificado cuatro perfiles. Primero, el de ciudadanos que no reconocen ninguna participación política

---

11 Las medidas conocidas como “corralito” aluden al Decreto 1570/01 de noviembre de 2001, que restringió la libre disponibilidad de los depósitos bancarios.

previa e identifican el escenario asambleario como un “despertar” de sus inquietudes de participación (5 entrevistados). Segundo, el de ciudadanos que no poseen en la actualidad otra forma de participación sistemática, pero reconocen haberla tenido anteriormente o haber sido “sensibles” desde siempre a los avatares políticos del país (6 entrevistados). Los otros dos perfiles abarcan ciudadanos con militancia política previa y paralela a la de las asambleas. No obstante, mientras unos han puesto esa militancia entre paréntesis para posicionarse fundamentalmente como “vecinos asamblearios” (9 entrevistados), los otros participan en su condición de militantes (2 entrevistados)<sup>12</sup>.

En líneas generales, entonces, decir que el QSVT es una imputación que centralmente interpela a “los políticos/la política/la sociedad política” a fin de que se produzcan cambios sustantivos en la forma de administrar/gestionar el “bien común”, constituye una aseveración correcta pero parcial. Menos previsible y por ende más interesante ha sido que, en su mayoría, los entrevistados no dejaran de tematizar paralelamente las responsabilidades de “la gente” en el actual estado de cosas, así como las cosas que “la gente” tendría que cambiar para promover alternativas más pertinentes. Veamos.

Quienes no participan en asambleas -y dentro de éstos, los que no manifiestan interés explícito por participar más allá de los actos comiciales- son ciertamente quienes más hacen foco en lo que ha fallado y debe ser transformado a nivel de la sociedad política. El *footing* que preponderantemente adoptan en su cuestionamiento es el de ciudadanos que se sienten comprometidos ya sea con las reglas de juego democráticas tal cual son en términos de delegación y representación, ya sea con la necesidad de democratizar algunas de esas reglas. En este marco, las apreciaciones de quienes objetan al QSVT no son sin embargo uniformes y aparecen ligadas a una variedad de razones que van desde el riesgo de generar anarquía o de “estimular el acceso al poder de ineptos o dictadores”, hasta entender que “los políticos están tan enquistados que no se van a ir” ante un simple pedido de la gente.

Dentro de esta gama, no faltan quienes ven desatinado el QSVT porque habría que “investigarlos, juzgarlos y hacerles devolver lo robado antes de que se vayan”, hasta quienes rechazan el pedido porque no se puede generalizar y

---

12 A este respecto debemos aclarar que no entrevistamos adrede a ningún asambleario que se reivindicara por práctica y discurso como militante de algún partido político, aunque sí incluimos militantes de organizaciones feministas, por estar originalmente interesados en analizar formas de participación femenina. Sugestivamente, esta decisión nos llevó a entrevistar sujetos que nos ayudaron a identificar el tercer perfil, el de quienes “bajan sus banderas” previas para entrar de lleno en la dinámica del vecino/a de asamblea -es decir, personas cuya militancia era explicitada en la entrevista pero no podía ser inferida de su desempeño en las asambleas mismas.

es “el momento de sumar más que de excluir”, pasando por quienes ven impracticable la renovación por la ausencia de “gente que verdaderamente se juegue por el país”.

Ahora bien, si consideramos en conjunto tanto a los asambleístas con militancia anterior como a los que suspenden otras identificaciones al momento de participar en las asambleas, la relación entre rechazo y aprobación se invierte, identificándose una mayoría que aprueba o aprueba críticamente el QSVT<sup>13</sup>. Significativamente, la correspondencia es mayor para este último grupo, esto es, para los que anteponen la experiencia de participar como asambleístas a la de hacerlo desde su identificación política tradicional. Así, aunque ambos perfiles identifican variados obstáculos en el quehacer de las asambleas en buena medida ligados a visiones muy críticas sobre la responsabilidad de “la gente”, el rasgo a destacar es que los asambleístas pertenecientes al último grupo deciden sumarse al proyecto colectivo, acompañando activamente los trabajos realizados.

Por el contrario, sea que aprueben de manera irrestricta o de manera crítica el QSVT, se observa entre los entrevistados con militancia previa pero sin ninguna militancia actual más que la que manifiestan como asamblearios un desplazamiento en la perspectiva que adoptan para con “la gente”, ya que tienden a enfatizar más las potencialidades que los obstáculos propios del comportamiento político de los integrantes de la sociedad civil. Así, emergen en este grupo visiones que rescatan que si “había un potencial transformador en la movida [asamblearia], consistía en democratizar las relaciones políticas, sociales, culturales, etc., en un territorio”. Otros más bien destacan su valor de “emblema” contra toda la corrupción, su carácter de “lema” para señalar a “todos los malos, los que no sirven, los corruptos”, o bien “la expresión de un imposible que hay que reivindicar, porque al expresar simultáneamente ‘yo no soy uno de esos’ sintetizó una de las movidas políticas más importantes del país”, así como sus propios límites<sup>14</sup>.

Este potencial asignado a la sociedad civil se hace aún más explícito entre los asamblearios que destacan su incorporación a las asambleas como primera forma de participación. Entre estos, las diferencias más significativas no se manifiestan en las evaluaciones acerca del QSVT (lo que nos

---

13 Sólo una persona del grupo rechaza la formulación del QSVT sobre la base de que puede producir un vacío y “va a venir la derecha a usurpar el poder, porque siempre están preparados”.

14 Significativamente, en este grupo, quienes rechazan el QSVT parten de similar confianza en “la gente”, aun cuando sea para ahondar en argumentos que enfatizan que “en este momento no se puede construir algo que reemplace todo”, o que las asambleas todavía no saben cómo incluir a los piqueteros en su proyecto, o que no quieren ni pueden tomar el poder para llenar el vacío.

muestra una vez más la independencia ya observada de esta formulación), sino que fundamentalmente se expresan en la forma de ponderar las relaciones humanas y de definir prioridades y estilos de trabajo. Así, en este grupo, quienes apuestan a reinstalar procedimientos del marco político tradicional colocan soluciones que pasan por promover una redefinición de las reglas de juego existentes, enfatizando o bien que el estado asuma las responsabilidades que debe asumir en términos de educación, promoción social y creación de puestos de trabajo -responsabilidades descriptas en términos de lo que alguna vez fue el estado de bienestar en Argentina- o bien que “la gente” se aboque a participar en microemprendimientos barriales, vía la formación de comunas u ONGs que asistan solidariamente a las necesidades colectivas. Por su parte, aquellos que procuran explorar alternativas novedosas enfatizan que, simultáneamente a su carácter solidario, el propósito principal de las acciones colectivas debe ser el de transformar las formas de convivir.

En síntesis, entonces, lo que nos parece relevante no es tanto la aparición de expectativas ambivalentes, sino que los entrevistados hayan explorado -en mayor o menor grado y desde diferentes ángulos- las mutuas (in)competencias e intervenciones entre estado y sociedad. Si las expectativas ambivalentes pueden verse como manipulaciones del entrevistado para complacer al entrevistador, o como inconsistencias esperables de conciencias necesariamente multifacéticas por emerger de las variadas relaciones que se pueden establecer entre los sujetos y los diversos discursos ideológicos que conforman el terreno cultural de una sociedad (Hall, 1986), su emergencia tras distintas formas de asignación de responsabilidades nos hace pensar en otra cosa. Esto es, más allá de enmarcarse en enfatizar las responsabilidades de la sociedad política o en destacar el rol de “la gente” en la crisis para señalar sus fallos o por el contrario sus potencialidades, tales ambivalencias ponen de manifiesto esa ubicuidad de lo político que - en palabras de Mitchell (1999)- hace que toda separación nítida entre estado, economía y sociedad opere como efecto de poder que invisibiliza los verdaderos *loci* de desigualdad e injusticia.

Desde esta mirada, la puesta en entredicho de separaciones nítidas entre estado y sociedad dista de ser una falencia, aun cuando ello redunde en que testimonios muy críticos y reflexivos en ciertos aspectos apelen en otros a fórmulas de sentido común.

## CLASES, CULTURA, NACIÓN

En febrero de 2003, cualquier persona con acceso a periódicos de Argentina se hubiese encontrado con noticias indicando que, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), el 57,5 % de la población urbana argentina estaba viviendo bajo la línea de pobreza, mientras que el 27,5 % era indigente, esto es, apenas podía conseguir los alimentos mínimos necesarios para subsistir<sup>15</sup>. Estos datos -agravados por índices de desocupación (22 %), subocupación y trabajo en negro (44%) inusitadamente elevados-podrían no sorprender demasiado, de ser puestos en el contexto de que los niveles de pobreza vienen avanzando a pasos agigantados en la mayor parte del planeta. Podrían no obstante crear un plus de desconcierto, habida cuenta de que se refieren a un país que en sus fases de consolidación estatal se presentaba ante otros y ante sí mismo como “el granero del mundo”, tierra de promesas para quienes soñarían con la movilidad ascendente y desearan para sus hijos carreras universitarias vedadas a ellos mismos.

Así que, cuando nuestros entrevistados hacen sentido de su presente, no se puede dejar de tomar en cuenta que lo hacen con estos tropos de larga duración sedimentados en su sentido común, así como con imágenes de una duración mucho más corta, pero igualmente contundente. Por ejemplo, la de una década como la de los años noventa, en que fueron aumentando casi exponencialmente las protestas de trabajadores desocupados y otros sectores excluidos, quienes apelaron a formas de expresión como los cortes de ruta para expresar sus reclamos<sup>16</sup>.

Entendemos entonces que esta cotidianeidad de corta duración -recogida políticamente por el movimiento asambleario a través de la consigna “piquete y cacerola, la lucha es una sola”- ayuda a explicar por qué nuestros entrevistados (quienes adoptaron en todos los casos un *footing* de “clase media”) hablan

---

15 Esa persona se hubiese enterado también de que, sólo entre mayo y octubre de 2002, la cantidad de pobres creció el 14,7% y la de indigentes el 11,2 %, y de que por cierto esa pobreza no está parejamente distribuida, siendo las provincias del Nordeste del país las más castigadas—con un 71,5% de pobreza y 41,9% de indigencia—seguidas por las del Noroeste, con un 69,4 % de pobreza y 35,1% de indigencia; Cuyo, 61,3% y 29,7%; las de la región Pampeana, 56,7% y 27,2%; Gran Buenos Aires, 54,3% y 24,7% y Patagonia, 45,6% y 21%. Sabría también que Capital Federal es la ciudad con menor nivel de pobreza, el cual ascendía igualmente al 21,2% (Río Negro, 2003). Lamentablemente, este cuadro general no se ha modificado de manera sustancial hasta hoy.

16 A modo de ilustración, “desde 1997 hasta junio de 2002 se han concretado 3.949 cortes de rutas en todo el país. Durante 1997 tuvieron lugar 140, en 1998 sólo 51, en 1999 se incrementan nuevamente llegando a 252, en el 2000 se duplican alcanzando la cifra de 514, en 2001 aumentan a 1.383, y durante el primer semestre del corriente año se han registrado 1.609, marcando el año 2002 el récord anual desde 1997” (Nueva Mayoría, 2002).

de esta pertenencia poniéndola comparativamente en relación a un *otro* que ya era pobre pero que también se ha empobrecido aún más en la década de los noventa —*otro* condensado en la figura del piquetero. En muchas menos ocasiones, la pertenencia de “clase media” se define en relación a un *otro* rico del que se habla menos y, cuando se lo hace, es para vincularlo directa o indirectamente a la clase dirigente que llevó al país a la hecatombe.

Pero también entendemos que los tropos sedimentados en la larga duración ayudan a explicar por qué se habla poco de y desde una identificación nacional que parece haber traicionado sus promesas fundacionales de movilidad ascendente. Brevemente, “la nación” o “la patria” son puntos de organización de la experiencia que nuestros entrevistados activaron mucho menos o más conflictivamente.

En opinión de Sarlo (2001), esta “crisis de identidad” se vincula con la disolución de los tres pilares básicos sobre los que se asentaba la pertenencia que permitía hacer sentido del “ser argentino”: tener trabajo, ser alfabeto y gozar de derechos universales, particularmente, de los derechos económico-sociales. Ante la dificultad de hablar en sociedades de clase de una “identidad nacional” en singular, lo que nos interesa en este acápite es ver las formas en que *por* y *desde* “la crisis” se vienen desestabilizando y reconstituyendo imaginarios de clase y nación entre nuestros entrevistados, tomando los dos marcos temporales mencionados como telón de fondo. Nos interesa también señalar algunas formas en que esa “crisis” se construye, dando cabida a la cultura/lo cultural como ingrediente capaz de sobredeterminar factores “económicos” y “políticos”.

La mayor parte de nuestros entrevistados acordarían en parte con Mattini en que “la llamada clase media no se define ni por el lugar en la producción ni por el nivel de ingresos. La clase media es una mentalidad [...] de identificación con los ideales de vida burguesa adoptados y sostenidos hasta por la propia clase obrera [...] ‘hombre masa’ [...] que se cree igual a todos y hace centro en los derechos individuales” (Mattini, 2001: 162).

Esta idea de que lo que está en juego es una “mentalidad” -significada en las entrevistas como “valores” o “ritmo de vida” y ejemplificada a través de actitudes- explica por qué nuestros interlocutores siguen produciendo discursos organizados desde un punto de organización de experiencias atravesado por su pertenencia de clase, aún cuando algunos señalan haber perdido esa adscripción, y la mayor parte destaca el empobrecimiento personal y colectivo como horizonte de redefinición de su trayectoria social.

En todo caso, paralelamente a posturas que reivindican los valores de la clase media y justifican sus protestas ante el deterioro de su estilo de vida,

prima sobre todo entre quienes son asamblearios una lectura crítica de su clase de pertenencia, sea por estar demasiado apegada a las posesiones, ser egoísta e individualista, o desear parecer lo que no se es y carecer de voluntad para sostener intereses más allá de los propios. Para los más críticos, estas actitudes contrastan e incluso hacen imposible la alianza con los sectores más castigados, condensados en la figura y la lucha de los piqueteros.

Ahora, si la percepción de la clase media hace aflorar no pocas ambigüedades, la de los más pobres muestra una dinámica equivalente. En líneas generales, quienes no participan en las asambleas y manifiestan desinterés por una participación cívica que vaya más allá de los actos electorales son quienes mayor distancia sociológica manifiestan respecto de los “piqueteros”, epítome de los desocupados, los marginados, los excluidos.

Esa distancia toma dos formas principales. Una de ellas censura la práctica piquetera y tiende a silenciar posibles espacios de intersección entre los piqueteros y los intereses y problemas de la clase media. La otra tiende en cambio a verlos como víctimas, sea que se los conciba como injustamente estigmatizados o como sectores carentes de educación que devienen presa fácil para políticos corruptos que los manipulan. En estos casos, los posibles puntos de intersección se originan en un doble reconocimiento, tanto de la justicia de los reclamos de quienes “no tienen nada que perder”, como de que los sectores medios tienen la responsabilidad de “asistir” a los más desvalidos.

Entre asamblearios, en cambio, las distancias entre sectores medios y excluidos tienden a disminuir. En algunos casos se destaca la necesidad de iniciar o sostener vínculos que remonten las diferencias de clase, a pesar de que ésta no se vea como tarea sencilla. En otros casos, hay una sobrevaloración de los valores y luchas de los sectores más pobres, que lleva a algunos entrevistados a identificarse más con esos sectores que con su propia clase.

Ahora bien, más allá de las formas de concebir relacionamente las virtudes y defectos de los sectores medios y los de los marginados, lo que nos parece relevante destacar es que muchos trasladan las características de “la clase media” a todo el “pueblo” argentino, lo que muestra el peso que tienen tropos de más larga duración al momento de articular incluso las experiencias más recientes<sup>17</sup>.

---

17 Nos referimos a imaginarios que pintaban a la Argentina como un país donde la pertenencia a la clase media era -según las generaciones- el punto de destino o el punto de origen más extendido. A este respecto, el testimonio de una entrevistada es particularmente ilustrativo de este desplazamiento de sentido de la clase media (jodida) al pueblo todo (también jodido): “Es una *clase media jodida* por naturaleza, jodida... me refiero como clase... estructural. La clase media es lo peor que tiene este país, pertenezco a ella eh? [...] La clase media siempre quiso parecer lo que nunca fue. Porque somos labu-



En este marco, nos interesa señalar aquí dos cuestiones que emergieron en varios testimonios y que uno de nosotros empezó a explorar en un trabajo anterior (Briones, 2002). Nos referimos al papel asignado a la cultura/lo cultural en la crisis y a cómo ello repercute en las formas de tematizar la identificación nacional.

En los testimonios y las prácticas asamblearios se pueden identificar tres formas de vincular “la crisis argentina” con el factor cultural. Una de esas formas hace a reconocer que la crisis es económica y política -responsabilidad de dirigencias corruptas- pero también en parte fruto de una ciudadanía con deficiencias en su cultura política, por desinterés, descompromiso, egoísmo o comodidad. Otra forma pasa por entender la cultura como espacio lúdico y recreacional que, por asociarse con las facetas menos materiales y crudas de las penurias económicas cotidianas, operaría como escenario de comunicación no instrumental y curación colectiva. Por último, la cultura aparece como praxis cotidiana que puede ayudar a recrear pertenencias.

Desde esta última perspectiva, algunos entrevistados entienden que parte de esa praxis y el discurso sobre lo nacional fueron expropiados por sectores reaccionarios, lo que dificulta al día de hoy re-encontrar un punto de anclaje para la idea de “ser argentino”. Para otros, es fundamentalmente un hacer que -incomprensiblemente, por las potencialidades del país- se fue perdiendo y contradiciendo en los hechos. En todo caso, es esta forma de entender la cultura/lo cultural la que ayuda sobre todo a explicar por qué muchas asambleas y asamblearios -enojados como están con los discursos nacionales y/o nacionalistas-invirtieron no poca energía en discutir cómo festejar las fiestas patrias de una manera que les resultase significativa.

A este respecto, el punto a destacar es doble. Primero, en distintas prácticas, pero particularmente en los debates sobre formas más pertinentes de conmemorar, podía advertirse una resignificación cultural de la idea de lo político, vista entonces no tanto ya como un campo de acumulación de poder, sino como de acumulación crítica de comunidad.

---

rantes, loco [...] la Argentina adolece, o sea, es un país de inmigrantes que no supo aferrarse a su tierra. [...] el argentino, desgraciadamente, somos, somos difíciles, no estamos acostumbrados a defender lo propio siquiera [...] porque si hay algo que hay que cambiar en este país es la justicia, creo que es la madre, de alguna manera, de todas estas cosas. Porque nada de o que pasó hubiera sucedido si hubiéramos tenido un grupo de jueces que defendieran realmente los intereses del pueblo. Porque con defender la Constitución es suficiente, para qué leyes, más leyes, más leyes, más leyes [...] Pero todo está mal hecho, tan mal hecho porque la costumbre argentina es hecha la ley, hecha la trampa, entonces, es todo un maremagnum que no tenés forma de salir... es un horror... Ese es otro tema... también parte de la idiosincrasia. Exactamente parte de la idiosincrasia argentina... De la primera de la que hablamos, jodidísimo, somos un *pueblo jodido*, hay que admitirlo”.

Segundo, esta preocupación por repensar la comunidad podría verse como paradójica en ámbitos como las asambleas, donde se generaliza la categoría de “vecinos y vecinas” como término de referencia mutua para ciudadanos que, como destacan Feijoo y Salas Oroño “rechazan -a veces hasta grados exasperantes- las antiguas formas de nombrar a los agentes y relaciones políticas” (Feijoo y Salas Oroño, 2002: 30). El punto es que, a diferencia de totalizaciones previas propias de la identificación nacional, esa comunidad -aun difícil de enunciar por el temor a nuevos fracasos- sería el espacio para un otro *todos* inclusivo pero responsable y conciente ante sus limitaciones y falencias, así como solidariamente activo ante sus múltiples desigualdades. De alguna manera, un *todos* que la administración del presidente Kirchner pareció evocar con pocos pero eficaces gestos, suscitando así aceptación incluso entre muchos de los que no lo votaron. Nos referimos a discursos y medidas de la actual administración que tienden a basarse en el reconocimiento de “lo que nos pasó” por el terrorismo de estado pero también de “lo que nos está pasando” por el hambre, en un reclamo de dignidad ante los acreedores externos e internos, en llamados a tener memoria ante quienes “hundieron el país” y “nos llevaron a estar diez kilómetros bajo tierra” -en suma, proclamaciones todas girando en torno a la necesidad imperiosa de asumir y remontar las causas y efectos de la corrupción y el deterioro, en base a nociones como las de equidad y justicia.

### ¿OTRO MOVIMIENTO QUE SE DEMUESTRA ANDANDO?

Al definirse como “hijas del cacerolazo”, las asambleas barriales de sectores medios han tendido a construir una genealogía acotada, apostando a la “novedad” y “espontaneidad” como dos de sus valores diacríticos. Más allá de esto, es interesante pensar sus producciones y reclamos en relación a un devenir político de más largo alcance y a experiencias sociales de mayor profundidad temporal.

Tras la violencia generalizada de los tramos finales del último gobierno de Perón y el horror del terrorismo de estado implementado a escala por el llamado Proceso de Reorganización Nacional, la transición a la democracia de la década de los ochenta dio pie en Argentina a la emergencia de conjuntos de acción medularmente comprometidos con la defensa de los derechos humanos y al entramado de variados movimientos sociales, incluidas distintas acciones de base territorial con características tanto solidarias como conflictivas (Jelín, 1986: 42). La década de los noventa por su parte se caracteri-

zó por un incremento exponencial de variadas muestras de descontento social (Auyero, 2002; Giarraca et al, 2001; Nueva Mayoría, 2002; Schuster y Pereyra, 2001), lo que llevó a algunos analistas del país a suspender el uso del concepto de “movimientos sociales” que parecía disponible de inmediato, para hacer foco en la noción de “protesta” (Schuster y Pereyra, 2001) o la de “beligerancia social” (Auyero, 2002). El argumento central ha sido el de que los análisis basados en estas ideas posibilitaban aprehender el carácter desarticulado y fragmentado que tuvieron los reclamos populares durante el período de reformas neoliberales.

En este marco, resulta obvio que ni los cacerolazos ni las asambleas que se conformaron para compartir desasosiegos cívicos y pensar colectivamente alternativas pueden entenderse sin tomar en cuenta la efectividad con que los movimientos de la década de los ochenta ligaron la idea de ciudadanía a la satisfacción de distintos derechos humanos, o sin la recurrencia con que las protestas sociales de la segunda mitad de la década de los noventa fueron haciendo visibles los efectos de la exclusión y el deterioro ligados a las reformas neoliberales. La primera pregunta clave entonces es si las protestas y prácticas asamblearias tan sólo fueron más de lo mismo, esto es, reclamos a lo sumo amplificados de democratización. Transcurrido ya más de un año y medio de reuniones semanales, la segunda pregunta clave apunta a su impacto, esto es, a ver si la experiencia asamblearia cuenta como algo más que ejercicios acotados de impugnación a estilos contemporáneos de gubernamentalidad que apuestan a la despolitización -ejercicios que se podrían ver como irrupción curiosa y sin consecuencias estratégicas, sobre todo ahora que sabemos que las asambleas no cristalizaron en movimiento o partido, y que las que subsisten muestran un hacer acotado y parecen haber acallado aún más sus clamores tras las elecciones.

Respecto de la primera pregunta, propusimos en febrero que, a diferencia de expresiones previas de beligerancia social, el QSVT que emergió en diciembre de 2001 logró expresar una insatisfacción sin respuesta inmediata desde la lógica del sistema político vigente. A diferencia además de los distintos agrupamientos piqueteros que también hicieron propio el QSVT pero para profundizar su trabajo social y político desde reclamos puntuales a los distintos niveles de estatalidad, el hecho de que las asambleas en su diversidad de prácticas hicieran del QSVT su bandera casi exclusiva para expresar sus énfasis predominantes en la horizontalidad, en la no delegación de representatividad y en una actitud extendida de rechazo ante cualquier forma de ingerencia estatal, sugiere que en este caso el foco fue sostener un tipo de espacio público donde poder dar voz a la asimetría fundante de un sistema

de representación que secuestra la soberanía de los representados en la cual dice estar basado.

En este sentido, aunque algunos autores han señalado que el QSVT trabajaba en la dirección de otras consignas previas, nosotros en cambio postulamos que, más allá de las variadas formas en que se lo interprete, el QSVT asambleario inscribió un plus que exige diferenciar a las asambleas de otros movimientos (incluso de los movimientos de derechos humanos) -plus que propusimos abordar en términos de dos desplazamientos y una ruptura<sup>18</sup>. Si vinculamos un primer desplazamiento a la posibilidad de correrse de la impotencia que recluía/incluía a los sujetos en el ámbito privado para devenir “vecinos” cuyo pertenecer pasaba centralmente por “estar allí”, ligamos el otro a la posibilidad de ejercitar la ciudadanía más allá del planteo de reivindicaciones sociales y/o políticas que puedan ser negociadas y satisfechas<sup>19</sup>.

A su vez, sostuvimos que el QSVT operó una ruptura que no ha sido menor para un país como Argentina, que tendía a percibir las dictaduras como males endémicos y recidivantes.

Nos referimos a que, de todos los entrevistados que rechazaron el QSVT (13 sobre 34), sólo cuatro lo hicieron sobre la base de que nos podía exponer

---

18 Fernández, Borakievich y Rivera, por ejemplo, comparan el QSVT con el “Aparición con vida” de las Madres de Plaza de Mayo. Sostienen que la potencia enunciativa de la última consigna “radica justamente en lo que su inviabilidad pone de manifiesto”. Con esta idea en mente, prosiguen las autoras: “Tal vez en el linaje de estas consignas habría que pensar “Que se vayan todos... que no quede ni uno solo” [...] Podría decirse que esta consigna, desde sus significancias vacías, provoca a la dimensión instituyente de la imaginación colectiva para inventar nuevos universos de significación y nuevos cursos de acción” (Fernández, Borakievich y Rivera, 2002). Para nosotros, en cambio, el “Aparición con vida” muestra una continuidad lógica y política con la otra consigna de los organismos de DDHH, “Juicio y castigo a los culpables”, y apunta tanto a la restitución de los desaparecidos a los familiares, como a que los genocidas reconozcan públicamente que han secuestrado y asesinado a treinta mil ciudadanos. Como en definitiva todo sistema democrático idealmente tiene mecanismos instituidos para procesar crímenes de lesa humanidad, la demanda de acabar con la impunidad no asocia la imposibilidad de sutura hegemónica que es propia del QSVT.

19 Ambos desplazamientos resultan claros en una contribución que circuló por cadena electrónica de asamblearios en junio de 2003 y se atribuye a Miguel Ángel Vaello, asambleísta de Florida Este. En un texto titulado “¿Qué NO hicieron las Asambleas?”, el autor explica que desde ese argumento se sintió movido a responder a la agresiva pregunta de un radio-escucha que en tono de demanda inquiría “¿Qué hicieron las Asambleas?”. Vaello formula entonces una lista de veintiocho negaciones como actos positivos de las asambleas, entre las que se incluyen que “NO se cruzaron de brazos mirando la vida por TV y los medios de comunicación [...] NO negociaron con los burócratas, derrochadores y corruptos de turno [...] NO omitieron hacer autocrítica y debatir ideas [...] NO pasaron por alto la desnutrición ni la mortalidad infantil. NO bajaron la cabeza ante la falta de Justicia [...] NO se sentaron a esperar soluciones mágicas ante un 60% de población Empobrecida. NO cruzaron a la otra vereda al ver Familias Carboneando [...] NO se conformaron con una actitud pasiva ante la realidad, la Transformaron. NO resignaron sus Derechos Constitucionales [...] NO dejaron de reunirse, de integrarse, de buscar alternativas, de Luchar [...] [y parafraseando el Himno Nacional] NO sólo Juraron con Gloria Morir, sino también con Gloria Vivir” (Vaello, 2003).

a un quiebre democrático. Los demás lo objetaron por impracticable o por exagerado, pero casi nadie negó que una renovación sustantiva era necesaria. Así, lo que pareció quebrarse fue la idea de que la vida en común sólo podía debatirse entre dos polos (dictadura o democracia), y que la protesta social en todo caso contribuía a volcar la balanza hacia el infierno.

Afirmar por tanto que el QSVT asambleario fue más allá de la alternativa ‘dictadura o democracia’ como corsé de sentido de la política argentina de las últimas dos décadas y media comporta para nosotros dos cosas. Por un lado, que la posibilidad de algunos sostener en el tiempo la actitud de volver a la calle y permanecer en ella como “ciudadanos” no corporados —que eso fueron las asambleas desde un principio— trabajó contra el temor a que esta forma deliberativa de habitar lo público diese pie a un golpe militar o institucional. Por el otro, que ese “volver y permanecer en las calles” no sólo para protestar o para demandar al estado —como en las variadas demostraciones de décadas anteriores— sino para discutir qué esperar de una verdadera democracia además de derechos cívicos y políticos formales también trabajó contra los sentidos polares inscriptos por la divulgación de distintas encuestas que, desde 1983 en adelante, vienen destacando que una proporción mayoritaria de la población prefiere una democracia flaca a cualquier gobierno militar.

A nuestro juicio, entonces, la novedad de las asambleas no se vincula al entramado de un nuevo tipo de sujeto histórico, o al despliegue de prácticas solidarias no ensayadas antes, sino a un conjunto de indicadores que apuntan a una forma distinta de interpretar e interpelar “la política/la sociedad política/los políticos”. Y esta novedad no queda contradicha por el reconocimiento de las obvias filiaciones del discurso y práctica de asambleas tanto con la retórica de los movimientos de la década de los ochenta<sup>20</sup> como con los repertorios de acción de las protestas de la década de los noventa<sup>21</sup>.

---

20 No nos referimos solamente a que los efectos del sostenido y trabajoso accionar de las organizaciones sociales desde la década del ochenta en adelante posibilitó que las asambleas incorporaran el planteo de ciertas demandas y luchas casi como dato de su sentido común. Nos referimos también a que en muchos de sus debates y prácticas siguieron incluso reinscribiendo lo que Calderón Gutiérrez ya identifica como pares de orientaciones coexistentes que expresaban tensiones entre posibilidades antagónicas en los movimientos sociales latinoamericanos de la década de los ochenta. Brevemente, (a) la valoración ética de la democracia y los DDHH como portadores de un orden moral distinto versus formas de verticalismo y autoritarismo e intolerancia dentro de los movimientos; (b) la aceptación y hasta valorización de la diversidad societal versus la tendencia al reduccionismo y la monopolización de la representatividad de la acción social; (c) la afirmación y autonomía de los movimientos respecto de organizaciones externas a ellos versus heteronomía, clientelismo y dependencia; (d) la búsqueda de formas de autonomía y autogestión frente a la crisis y el estado versus formas de

A su vez, si la pregunta por lo que las asambleas barriales han tenido de nuevo no admite respuestas simples, tampoco la interrogación por su eficacia, eficiencia o efectividad tiene contestación fácil, porque en verdad es una indagación tan flotante como los significantes que identifica Laclau. Queremos decir que los resultados parecerán directamente nulos si se juzga a las asambleas por lo que bastante pronto ellas mismas vieron y sostuvieron como un imposible, esto es, lograr que se fueran todos. Esos resultados hablarán llanamente de fracaso, si se piensa en la capacidad de pasar a un momento estratégico para conformar un movimiento o un partido -discusión que las asambleas mantuvieron durante los primeros meses de existencia, pero que fue siendo abandonada por muchos participantes luego de mayo y junio de 2002, una vez diagnosticado el fracaso o vaciamiento de la asamblea interbarrial que se reunía todos los domingos en Parque Centenario y que en sus momentos más potentes llegó a reunir entre tres y cuatro mil integrantes. Tales resultados incluso parecerán magros si se miden los logros en términos cuantitativos o por la capacidad de “sostener” la participación -parámetros de evaluación a los que también han recurrido no pocos asambleístas.

En cambio, la posibilidad de responder por el impacto de la experiencia se reviste de matices cuando se piensa no sólo en términos de escalas de acción social y de temporalidades como propone Jelín (ver Jelín en este volumen), sino también en una escala de efectos buscados y no buscados de la acción social. Entre los efectos posibles, nos interesa hacer foco en dos, uno que sobre todo repercute hacia el interior de los grupos asamblearios en tanto ensayos de convivencia a escala micro-social, y otro que enmarca su accionar en esferas más amplias.

En la primera de las direcciones, las asambleas barriales de clase media devinieron espacios reales para algunos y virtuales para otros en lo que a repensar lo colectivo se refiere. Si reparamos en que lo hicieron contradiciendo variadas usinas de producción de sentidos hegemónicos que apuntaron por décadas a individuar a los ciudadanos sobre todo de sectores medios

---

dependencia estatal y de la economía capitalista; y (e) la emergencia de nuevos valores de solidaridad, reciprocidad y comunitarismo muy puntuales que apelan cada vez más al trabajo solidario y a la decisión colectiva versus individualismo, lógica de mercado y competencia (Calderón Gutiérrez, 1986: 385-386).

21 Aunque en un trabajo anterior propusimos ver a los cacerolazos como nuevo género de protesta que se integraba con características propias a un sistema de géneros de protesta preexistente (Briones, Fava y Rosan, 2002), es obvio que el quehacer cotidiano de las asambleas se fue con el tiempo distanciando de los cacerolazos para desplegar repertorios de acción ya ensayados antes por otros conjuntos sociales, desde cortes de calle y creación de merenderos hasta ollas populares, escraches y compras comunitarias.

como consumidores, así como desafiando estrategias de contención hegemónica más recientes que apostaban a la criminalización de las protestas para tratar de acotarlas, su “volver y permanecer en las calles” no es un logro intrascendente. Si pensamos además que lo hicieron en contextos donde los sentidos de compañerismo y solidaridad necesarios para la acción conjunta no podían darse por supuestos, tampoco es un logro menor que, durante meses de gran desasosiego colectivo, las asambleas pudieran reponer entre los participantes ciertas tramas existenciales, de las más circunscriptas y de las más amplias.

En la segunda de las direcciones, el impacto de las políticas de identidad asamblearia para reinscribir lazos intersubjetivos no encuentra correlato inmediato con la capacidad para generar políticas de influencia, inclusión y reforma que -como sostienen Cohen y Arato (1992: 526 y 552)- son cruciales para avanzar transformaciones sociopolíticas estructurales. En esto, incluso, la resignificación de lo político como práctica ligada no sólo -o no tanto ya- a la mera acumulación de poder sino a la acumulación crítica de comunidad puede verse como propiciando la renuncia a tales transformaciones. No obstante, desde una perspectiva que piense la construcción de hegemonía como guerra de posiciones más que de maniobra, entendemos que esa resignificación de lo político ha tenido repercusiones en dos planos diferentes.

Por un lado, el “permanecer en las calles” de las asambleas fue junto con otras expresiones sociales de descontento forzando a los dirigentes a realizar inversiones hegemónicas para articular liderazgo moral e intelectual en base a la búsqueda de consensos. Aquí, más que acordar con Feinmann (2003[a]) en que Kirchner emerge sorpresivamente como interpretante del “pueblo” argentino re-entramado como tal a partir de los acontecimientos de diciembre de 2001, nos inclinamos a pensar que el QSVT presionó en la dirección de redefinir condiciones de posibilidad de hegemonía, entendida -como dice Lattas (1987)- no como simple efecto o contenido particularizados, sino más bien como estrategia difusa, inscripta e interna a la producción de sentido que lleva a que primen ciertos significados y no otros, tanto en la sociedad política como en la civil. Y esa presión operó menos por la vía de dar testimonio a un descontento, que por la de introducir el fantasma de la posibilidad de volver a poner en formas de desobediencia que no son pasibles de sutura hegemónica en el sentido de Laclau. En esta idea basa justamente su balance uno de los asamblearios entrevistados a poco más de un año del primer cacerolazo: “Y... creo que sí... sí, creo que la gente estaba podrida de todo. Ya era el hartazgo. Y ahora, creo que está podrida. Que no salga, no quiere decir que otorgue. Este gobierno [el de Duhalde]... creo ningún

gobierno va a tener un cheque en blanco. Creo que ese... que el fantasma del 19 y 20, si bien esta vez la sobrellevaron, lo siguen sosteniendo, es decir, lo siguen... no sosteniendo, sufriendo o... temiéndolo ¿no? Este... creo que es imprescindible, que tengan eso... que se vayan todos y el fantasma del 19 y 20... También creo que es bueno que... la gente también lo tiene”.

Por otro lado, esa resignificación de lo político -operando en y a través de debates recurrentemente prolongados y meandrosos, cuyas apuestas más fuertes en apariencia recaían menos en el qué hacer que en cómo hacerlo- estimuló a pensar a partir del QSVT no tanto qué exigir de los dirigentes, sino cuáles han sido y son las “responsabilidades de la gente” en el estado actual de las cosas. Coadyuvó así a habilitar ámbitos basados en un hacer auto-reflexivo que -paralelamente a encarnar la sospecha de Ana María Ochoa (ver Ochoa en este volumen) sobre la (im)posibilidad de recrear el valor de lo existencial minimizando el potencial ético de lo estético- operan en la dirección de expandir la idea de ciudadanía, incluso hoy que las asambleas que siguen funcionando sobre todo se concentran en tareas barriales o acotadas al propio grupo de visibilidad bastante baja. Con todos sus paradójales ribetes incluidos, entonces, tales discusiones obsesionadas por las formas han expandido la idea de ciudadanía no en el sentido de multiplicar cuantitativamente la participación ni ciertamente en el de transformar las condiciones materiales de existencia de “la gente”, pero sí al menos en el de abrir campos de interlocución donde ir viendo la existencia de límites inequívocos entre estado, sociedad y mercado como efecto ideológico (Mitchell, 1999). Ámbitos donde se ha podido cuestionar, al menos implícitamente, la lógica inherente a la “confluencia perversa” propia de la década de los noventa, que se basa, tal como destaca Dagnino (ver Dagnino 2002 y Dagnino en este volumen), en una polarización simplificada entre sociedad política y sociedad civil que idealiza a la segunda para cargarla de responsabilidades legítimamente propias, pero también de otras que por cierto no le corresponden.

## BIBLIOGRAFÍA

- Auyero, Javier 2002 *La protesta. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática* (Buenos Aires: Libros del Rojas).
- Briones, Claudia 2002 “Argentina 2002: Identificaciones dilemáticas entre tropos de desintegración y un plus de agencia cultural”. Ponencia en I Jornadas de Interfases entre Cultura y Política en Argentina “A un año del 19 y 20 de diciembre” (Buenos Aires: IDES).



- Briones, Claudia y Golluscio, Lucía 1994 “Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural” en Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen (Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común).
- Briones, Claudia, Fava, Ricardo y Rosan, Ana 2002 *Ruidos que hablan broncas. El decir y el hacer de las cacerolas en Argentina* (Lima). Ponencia presentada en Tercer Encuentro Anual Performance y Políticas en las Américas: Globalización, Migración y Espacio Público.
- Calderón Gutiérrez, Fernando 1986 “Los movimientos sociales frente a la crisis” en Calderón Gutiérrez, Fernando (comp.) *Los movimientos sociales ante la crisis* (Buenos Aires: UNU/CLACSO/IISUNAM).
- Carini, Mauricio 2001 “El 41 % del padrón no eligió”, en *La Nación* (Buenos Aires), 16 de octubre.
- Cerdeiras, Raúl 2002 “La política que viene”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política* (Buenos Aires), N° 23.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew 1992 *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: The MIT Press).
- Colectivo Situaciones 2001 *Contrapoder. Una introducción* (Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano).
- Colectivo Situaciones 2002[a] 19 y 20. *Apuntes para el nuevo protagonismo social* (Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano).
- Colectivo Situaciones y MTD de Solano 2002[b] *La hipótesis 891. Más allá de los piquetes* (Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano).
- Cheresky, Isidoro 2002 “Autoridad política debilitada y presencia ciudadana de rumbo incierto”, en *Nueva Sociedad* (Caracas), N° 179.
- Dagnino, Evelina 2002 “Democracia, teoría e práctica: a participação da sociedade civil” en Perissinotto, Renato y Fuks (orgs.) *Democracia. Teoria e Prática* (Rio de Janeiro: Relumê-Dumará).
- Dri, Ruben 2002 “Debate sobre el poder en el movimiento popular” en *Argenpress* (Buenos Aires), en Internet ver <<http://www.argenpress.info/nota.asp?num=000796>>.
- Echenbaum, Martín 2003 “El que se vayan todos y la nueva subjetividad asamblearia” en *Cono Sur*, en Internet ver <[www.proyectoconosur.com.ar](http://www.proyectoconosur.com.ar)>.
- Feijóo, Cristina y Salas Oroño, Lucio 2002 “Las asambleas y el movimiento social” en Bielsa, Rafael et al. *Qué son las asambleas populares* (Buenos Aires: Ediciones Continente).
- Feinmann, José Pablo 2002 “Graffiti”, *Página 12* (Buenos Aires), 21 de septiembre.
- Feinmann, José Pablo 2003[a] “El señor K., la multitud y el Estado”, en *Página 12* (Buenos Aires), 26 de julio.

- Feinmann, José Pablo 2003[b] "El señor K y el peronismo", en *Página 12* (Buenos Aires), 20 de septiembre.
- Fernández, Ana María, Borakievich, Sandra y Rivera, Laura 2002 "La importancia de pedir lo imposible", en *Página 12* (Buenos Aires), 21 de febrero.
- Ferrer, Christian 2002 "Vaca flaca y minotauro. Ascenso y caída de la imaginación política argentina", en *Nueva Sociedad* (Caracas), N° 179.
- Giarraca, Norma, et al. 2001 *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- Goffman, Erving 1981 *Forms of Talk* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Grupo doce 2001 *Del fragmento a la situación. Notas sobre la subjetividad contemporánea* (Buenos Aires: Grupo doce)
- Hall, Stuart 1986 "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", en *Journal of Communication Inquiry* (Iowa city), Vol.10, N° 2.
- Halperín, Jorge 2002 "El protagonista. Juan Carlos Portantiero: 'Hay peligro de disgregación'", en *Tres Puntos* (Buenos Aires), N° 241.
- Jelin, Elizabeth 1986 "Otros silencios, otras voces: el tiempo de la democratización en Argentina" en Calderón Gutiérrez, Fernando (comp.) *Los movimientos sociales ante la crisis* (Buenos Aires: UNU/CLACSO/IISUNAM).
- Laclau, Ernesto 1996 *Enmancipación y Diferencia* (Buenos Aires: Ariel).
- Laclau, Ernesto 2002 "Cuando se reuiere una nueva fe", en *Clarín* (Buenos Aires), 27 de julio.
- Lattas, Andrew 1987 "Savagery and Civilization. Towards a Genealogy of Racism", en *Social Analysis*, (Adelaide), Vol. 21.
- Lewkowicz, Ignacio 2002 *Sucesos Argentinos. Notas ad hoc* (Buenos Aires: Lewkowicz & Asociados).
- Mattini, Luis 2001 "Sujeto y Trabajo" en Colectivo Situaciones *Contrapoder. Una introducción* (Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano).
- Mitchell, Timothy 1999 "Society, Economy, and the State Effect" en Steinmetz (ed) *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn* (Ithaca: Cornell University Press).
- Muleiro, Vicente y Moreno, Liliana 2003 "Entrevista al politólogo José Nun. 'Hay que volver a un nacionalismo sano'", en *Clarín* (Buenos Aires), 26 de enero.
- Nueva Mayoría 2002 [on line] "El primer semestre del año marcó el récord de cortes de rutas desde 1997", en *Nueva Mayoría*. En Internet ver <<http://www.nuevamayoria.com/es>>.
- Perissinotto, Renato y M. Fuks (orgs.) 2002 *Democracia. Teoría e Prática* (Rio de Janeiro: Relumê-Dumará).

- Reguillo, Rossana 1994 "Movimientos Sociales y Comunicación" en *Cuadernos del Departamento de Comunicación del ITESO* (Guadalajara), N° 1.
- Río Negro 2003 [on line] "Nuevo récord de pobreza: alcanza a 20,8 millones de argentinos". En Internet ver  
<<http://www.rionegro.com.ar/arch200302/o01j25.html>>.
- Sarlo, Beatriz 2001 "Ya nada será igual" en *Punto de Vista*. En Internet ver  
<[http://www.bazaramericano.com/bazar\\_opina/articulos/nadaigual\\_sarlo.asp](http://www.bazaramericano.com/bazar_opina/articulos/nadaigual_sarlo.asp)>
- Sarlo, Beatriz 2002 "El Dilema" en *Punto de Vista*. En Internet ver  
<[http://www.bazaramericano.com/bazar\\_opina/default.asp](http://www.bazaramericano.com/bazar_opina/default.asp)>
- Schuster, Federico y Pereyra, Sebastián 2001 "La protesta social en la Argentina democrática: Balance y perspectivas de una forma de acción política" en Giarraca, Norma et al. *La protesta social en Argentina. Transformaciones y crisis social en el interior del país* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- Silverstein, Michael 1976 "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description" en Basso, Keith y Selby, Henry (eds.) *Meaning in Anthropology* (Albuquerque: University of New Mexico).
- Silverstein, Michael 1993 "Metapragmatic discourse and metapragmatic function" En Lucy, John (ed.) *Reflexive Language* (Cambridge: Cambridge University).
- Vaello, Miguel 2003 "Qué no hicieron las asambleas" en *Asociación Latinoamericana de Cooperación*. En Internet ver  
<[http://groups.msn.com/170697/general.msnw?action=get\\_message&mview=0&ID\\_Message=2797&LastModified=4675426574684567510](http://groups.msn.com/170697/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=2797&LastModified=4675426574684567510)>
- Voloshinov, Valentín 1986 *Marxism and the Philosophy of Language* (Cambridge: Harvard University Press).

FERNANDO GARCÍA S.\*

## **LA IMAGINACIÓN DE LO NACIONAL EN TIEMPOS DE DOLARIZACIÓN Y CRISIS: NUEVAS ESTRATEGIAS DE REPRESENTACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO**

UNO DE LOS FACTORES que caracteriza al Ecuador, y al resto de países latinoamericanos que poseen poblaciones indígenas y afroamericanas, es su diversidad cultural y étnica. Esta realidad, resultado de un largo proceso histórico de dominación económica y política, aparece actualmente como uno de los principales cuestionamientos a las denominadas “identidades nacionales”, al punto que su enfrentamiento y reconocimiento han llevado a nuevos intentos de imaginar lo nacional.

Lo paradójico de esta realidad es que hasta hace poco los países de región se caracterizaban por ser monoculturales, monoétnicos, monolingües y dueños de una identidad nacional única, pero el resurgimiento del carácter diverso, que permaneció invisible a lo largo de los años, ha cobrado vigor y fuerza, especialmente a partir de la década del noventa, caracterizada por la presencia de fuertes crisis económicas y políticas que han sacudido la estabilidad del orden democrático de los diferentes países.

La experiencia ecuatoriana es un referente singular que amerita reflexión y análisis. Por un lado el país tuvo que enfrentar la crisis bancaria que lo precipitó a la adopción de la dolarización a partir del año 2000, y por otro lado

---

\* Antropólogo. Coordinador académico del programa de Antropología, FLACSO, sede Ecuador.

ha vivido la insurgencia del movimiento indígena que además de lograr su visibilidad social también obtuvo visibilidad política, utilizando un conjunto de estrategias de protesta cuyo principal mecanismo son los conocidos levantamientos indígenas<sup>1</sup>.

Este ensayo pretende dar cuenta, desde mi punto de vista de académico mestizo, de cómo el país ha vivido la crisis económica y política y, en especial, cómo esta crisis ha transformado las representaciones y los imaginarios que tienen los diferentes actores políticos participantes en el proceso. Para ello, recurriré en una primera instancia a contextualizar el contexto étnico del país de tal manera de facilitar al lector/a la comprensión del protagonismo de los principales actores políticos, diferenciando las organizaciones sociales (incluidas las indígenas), las diversas instancias estatales y el resto de los actores de la sociedad civil que han apoyado y participado en el proceso.

Especial importancia tendrá la comprensión de las motivaciones de los diferentes actores y las formas en que se manejan las relaciones de poder y los condicionamientos sociales y culturales en un espacio y un período de tiempo específicos.

Posteriormente me concentraré en las principales demandas o reivindicaciones que el movimiento indígena ha planteado en el transcurso del tiempo, distinguiendo por un lado las de carácter económico, político y social, y por otro las de carácter étnico y cultural. Esta parte también incluirá un balance de los logros y traspiés que han tenido las reivindicaciones planteadas por el movimiento durante su enfrentamiento con el Estado en el transcurso de los últimos años.

En la última parte analizaré la manera en que la insurgencia del movimiento indígena ha afectado la imaginación de lo nacional y de lo indígena en los diferentes actores políticos. Es preciso aclarar que este trabajo no considera la última etapa que vive el movimiento, es decir, la participación dentro de la alianza de gobierno con el Partido Sociedad Patriótica, al que pertenece el coronel Gutiérrez, a partir del 24 de noviembre de 2002, fecha de la segunda vuelta electoral. Estimo que el movimiento a partir de ese momento enfrenta una nueva etapa que amerita de un análisis específico.

---

1 Se denomina *levantamientos indígenas* a las movilizaciones sociales organizadas por el movimiento que generalmente paralizan las principales carreteras y que en muchos casos terminan con marchas que culminan en la toma de la capital del país.

## DEL CIERRE A LA APERTURA DE LAS FRONTERAS ÉTNICAS

Una de las características del Ecuador desde su conformación como nación, denominada por Guerrero como *administración de poblaciones*, consiste “en el manejo por los ciudadanos particulares, bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos (sobre todo en el siglo XIX) que no son considerados aptos para un trato cotidiano inherente a la igualdad ciudadana. Por lo general, se alude a poblaciones que son clasificadas de incivilizadas” (2000: 9). El autor se refiere al régimen de dominación política ejercido sobre las poblaciones indígenas y afroecuatorianas por parte de la población blanca-mestiza inscrita en el sistema ciudadano, cuyo origen histórico descansa en las relaciones establecidas en el período colonial, y que implica a la vez una igualación jurídica relativa entre todos los habitantes y una delegación del gobierno de esas poblaciones a una periferia ubicada en la esfera de poder particular.

En otras palabras, el Estado confía el manejo de las poblaciones indígenas –los no ciudadanos– a instituciones ciudadanas patriarcales y patrimoniales (la hacienda, los compadrazgos, los lazos de parentesco y de deuda) identificadas con los poderes privados, lo que permite la emergencia de una esfera privada de dominación étnica desde la segunda mitad del siglo XIX que va a permanecer inclusive hasta los levantamientos indígenas de 1990 y 1994. Este proceso de dominación, basado en el cierre de la frontera étnica entre blanco-mestizos e indígenas, transforma a estos últimos en invisibles en la esfera pública y política, ante lo cual surge un circuito de intermediarios –los ciudadanos– que serán los encargados de dar diciendo o dar representando públicamente a la población indígena, haciendo uso, como las denomina Guerrero (2000: 47), de las formas ventrílocuas de representación. Entendidas como el mejor mecanismo de protección estatal hacia las poblaciones indígenas que las colocó en una suerte de tercer dominio indefinido entre la esfera pública y privada y que dejó a las voces de sus dirigentes propios en la penumbra.

Bajo esta perspectiva, los dos levantamientos indígenas antes mencionados, ubicados en un indefinible umbral entre manifestación política y ceremonia ritual, marcan la apertura de la frontera étnica en el país, ya que convierten a los pueblos indígenas en actores públicos con voz propia, rompen las barreras del poder particular y privado, rediseñan el campo político y los convierten en actores políticos nacionales. Inclusive incorporan a la población afroecuatoriana en el intento, al hacerles copartícipes de los beneficios de los derechos colectivos aprobados en la Constitución de 1998.

Esta rápida relación del contexto étnico ecuatoriano permite enmarcar de mejor manera a los actores participantes en la insurgencia del movimiento indígena a partir de 1990.

En el proceso distingo tres tipos de actores: los protagonistas, constituidos por las instancias representativas del Estado<sup>2</sup> y las organizaciones indígenas<sup>3</sup>; los aliados<sup>4</sup>, personificados por sectores sociales que participan en, simpatizan o se identifican con las demandas indígenas; y por último los mediadores<sup>5</sup>, que son actores con legitimidad social, considerados neutrales por los protagonistas.

En cuanto al Estado, desde el retorno a la democracia en 1979, no ha podido articular, formular y ejecutar una política pública dirigida hacia los pueblos indígenas. Desde el abandono de las políticas indigenistas a inicios de los '60, representadas por los programas de "desarrollo de la comunidad" ejecutados por la Misión Andina, incluyó a los pueblos indígenas como parte de las políticas agrarias dirigidas al conjunto de los campesinos del país (Bretón 2001: 62), en especial las políticas referidas a resolver la lucha por los conflictos de tierra dirigidas a beneficiar a los grandes y medianos propietarios, así como a los campesinos "viables" de incorporarse a la modernización agrícola, claramente representadas en la orientación de los proyectos de desarrollo rural integral de los '70 y '80.

La irrupción del movimiento indígena en 1990 puso en evidencia el carácter discriminatorio del Estado ecuatoriano respecto de los pueblos indígenas. Además de ignorar su existencia política y constitucional, muestra un claro desconocimiento de su realidad y formas organizativas. Los diferentes "levantamientos" han sido tratados como incendios esporádicos a sofocar, como protestas públicas coyunturales que, si no se han resuelto por la vía de la negociación, se han solucionado con el uso de la represión armada<sup>6</sup>.

2 Se trata de funcionarios vinculados al frente político, los ministros de Gobierno, de la Presidencia y Defensa; al frente económico, los ministros de Finanzas, Energía, Agricultura y Ambiente; y al frente social, los ministros de Bienestar Social, Salud, Educación y Vivienda. En algunos casos han participado también el ministro de Relaciones Exteriores y los asesores del Presidente.

3 Me refiero a las organizaciones indígenas nacionales, mencionadas en orden de importancia respecto al grado de representación que ostentan: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (Feine), la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin), y la Federación Ecuatoriana de Indios (Fei).

4 Es el caso de la Coordinadora de Movimientos Sociales que reúne a organizaciones de base no indígenas vinculadas con los partidos de izquierda, algunos sindicatos de trabajadores estatales, grupos de intelectuales y profesionales y ONGs de desarrollo.

5 Este papel ha cumplido la Iglesia católica, representada por su jerarquía, la Fundación Rigoberta Menchú y la llamada Comisión de Observadores, formada por funcionarios de los organismos internacionales de desarrollo residentes en el país.

No hay que olvidar que los diferentes procesos de diálogo generados luego de los levantamientos reúnen a protagonistas que históricamente han sido subordinados y que han estado sometidos a procesos de ejercicio vertical del poder, al punto que los principales logros del movimiento indígena no se han dado como resultado de negociaciones y acuerdos, sino que han sido alcanzados durante la permanencia de las medidas de protesta, es decir, en condiciones de protesta y lucha social y política.

La propuesta de los pueblos indígenas propugna la consolidación de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural, entendidos como la interrelación entre las diversas culturas de los pueblos que habitan en un mismo espacio geopolítico, basada en el respeto a las diferencias culturales y en el logro de la unidad en la diversidad (García, 2001). Este planteamiento ha pasado a convertirse en el referente de su lucha en el corto y mediano plazo, y en un reto para la sociedad civil ecuatoriana en su conjunto.

Los actores considerados como aliados de los pueblos indígenas han debido enfrentar una posición que actualmente es muy debatida. ¿Representan las reivindicaciones indígenas solamente las demandas de su población, o también las del resto de pobres del país que no son indígenas?<sup>7</sup>. El movimiento indígena ecuatoriano, con la consigna utilizada en el levantamiento de febrero de 2001, “Nada sólo para los indios”, pretende asumir propuestas y conquistas que le den mayor protagonismo político. Por otro lado, los demás movimientos sociales (campesinos, trabajadores, mujeres y maestros) no se sienten debidamente representados, y el Estado hace esfuerzos para contener las demandas sociales y económicas del conjunto de sectores populares que se multiplican.

Al interior de la sociedad ecuatoriana la posición de los pueblos indígenas atraviesa actualmente una ausencia de propuestas del resto de la sociedad civil (especialmente surgidas de las clases medias y populares) que les permita formular y negociar pedidos, generar críticas a las propuestas indígenas e imaginar nuevas alternativas (Guerrero, 2001).

Los mediadores en el proceso de reconocimiento han cumplido un papel coyuntural de convocatoria y han mostrado sensibilidad a las propuestas de los pueblos indígenas. Es importante aludir a dos ocasiones importantes en las cuales se pudo observar la función desempeñada. Me refiero a la mesa de negociación, previa a la aprobación de la nueva Constitución de 1998, en la cual el poder de convocatoria de la Iglesia católica ecuatoriana fue capaz de juntar en una misma mesa a las organizaciones indígenas con las élites eco-

---

6 Durante catorce años de levantamientos se contabilizan tres muertos que lamentar.

7 Este aspecto es analizado por varios autores en la revista *Iconos* (2001).



nómicas, los partidos políticos, los diputados, los militares y otros movimientos sociales con el fin de aprobar el carácter pluricultural y multiétnico del Estado. La otra ocasión fue el proceso de diálogo mantenido entre el Estado y las organizaciones indígenas luego del levantamiento de febrero de 2001, para el cual los protagonistas eligieron una misión de observadores de los organismos internacionales de desarrollo residentes en el Ecuador - Naciones Unidas, UNICEF y OEA- que fuera capaz de intervenir cuando el diálogo se trababa con el fin de plantear alternativas de posibles acuerdos.

### SOBRE DEMANDAS, LOGROS Y TRASPIÉS

El denominado “mandato” de los pueblos indígenas formulado a partir del primer levantamiento nacional se ha ido transformando a través del tiempo, cambiando conforme las vicisitudes de la vida política y económica del país. Cabe mencionar que el Ecuador, como el resto de países de la región, ha debido implementar un conjunto de medidas de ajuste económico a partir de 1982, la mayoría de ellas con alto costo político y social<sup>8</sup>.

Las demandas han girado, según el mismo movimiento indígena, alrededor de dos ejes, uno vinculado con el bienestar de toda la población pobre del país, y el otro con aspectos relacionados con el bienestar específico de los pueblos indígenas. A manera de ilustración me serviré del análisis de la plataforma de demandas planteadas en el último levantamiento de febrero de 2001 para mostrar este hecho.

El acuerdo al que se llegó luego de quince días de paralización y protesta constaba de 23 puntos. El primer eje incluía los siguientes: en el tema de los combustibles, la congelación de los precios de la gasolina por un año, la reducción del costo del cilindro de gas de uso doméstico de 15 kilos de 2 a 1,60 dólares, y la prohibición de la introducción de *kerex* en el mercado nacional<sup>9</sup>. En el tema del transporte público, la revisión de las tarifas y el cobro del 50% del pasaje para niños, estudiantes, discapacitados y personas de la tercera edad. Otro tema era la reestructuración, fortalecimiento y capitalización de dos organismos del Estado, el Banco de Fomento y la Corporación Financiera Nacional, para que puedan conceder créditos a los

---

8 A manera de referencia, según estudios hechos por el Banco Mundial, para 1990 el 52% de los ecuatorianos se encontraba por debajo de la línea de pobreza. En el 2000, esta cifra llegaba a cerca del 80%.

9 Se trata de un combustible altamente contaminante, de bajo costo, usado por los sectores populares, que fue eliminado definitivamente del consumo público por parte del gobierno a partir del año 2000.

pequeños y medianos productores, a las microempresas y empresas comunitarias del campo y de la ciudad, acompañados de capacitación y asistencia técnica.

Otro aspecto importante tenía que ver con la recuperación de los recursos económicos entregados a la banca privada que había quebrado o había sido intervenida por el Estado. El siguiente estaba relacionado con la participación en la discusión de la reforma tributaria y reestructuración del sistema aduanero, planteadas en ese momento por el gobierno nacional. También se planteó la rebaja y subsidio de las tarifas eléctricas y el congelamiento de los artículos de primera necesidad, medicinas, materiales de construcción e insumos agrícolas, además de un estricto control de precios a través de la vigencia de listas oficiales de precios. Los últimos puntos de este eje consistían en la participación de las organizaciones sociales e indígenas en la elaboración de proyectos de inversión social con fondos provenientes de la compra de la deuda externa ecuatoriana, dirigidos a los 50 cantones y 200 parroquias más pobres del país, el apoyo a la población inmigrante que ha salido del Ecuador en la última década y la objeción al Plan Colombia, en especial a la base de Manta, por considerarlo como un atentado y pérdida de la soberanía nacional.

El segundo eje comprendía igualmente un conjunto de planteamientos. El primero tenía que ver con el incremento del presupuesto estatal para los organismos indígenas creados en el transcurso de los últimos años: el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe), la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), la Dirección Nacional de Salud Indígena, y el recientemente creado Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Fodepi). Se contemplaba también la solución de conflictos pendientes de tierras, agua de riego y otros recursos naturales en los que estaban involucradas las organizaciones indígenas.

Otro aspecto estaba relacionado con el fortalecimiento de las organizaciones representativas de las nacionalidades y pueblos indígenas, en especial de las más pequeñas y vulnerables. La creación de un fondo de riego para terminar los proyectos inconclusos y la realización de estudios para nuevos proyectos era otro planteamiento del acuerdo. Por último, la suscripción y ejecución de convenios puntuales entre 16 instancias del Gobierno y las organizaciones indígenas que aseguraran los acuerdos anteriores.

El acuerdo final señalaba la creación de una comisión de alto nivel integrada por las organizaciones indígenas nacionales y las dependencias estatales, encargada de la puesta en marcha de los acuerdos, además de tres disposiciones transitorias relacionadas con la libertad y suspensión de acción legales (juicios y sanciones) contra las personas que intervinieron en el levanta-

miento, la indemnización a fallecidos y heridos graves, y la devolución de bienes de subsistencia retenidos durante el levantamiento.

El proceso de diálogo para la concreción de los acuerdos se inició luego de un mes del levantamiento, el 7 de marzo de 2001, pasados ocho meses de negociaciones, en noviembre de 2001, se lograron resultados. Con la aprobación de las partes se constituyó la denominada Secretaría Operativa, conformada por tres representantes del gobierno y tres de las organizaciones indígenas nacionales, encargada de formular las medidas operativas de solamente siete de los 23 puntos del acuerdo de febrero<sup>10</sup>, para su posterior aprobación por el Presidente y los dirigentes del movimiento indígena. Las medidas operativas de los acuerdos fueron aprobadas por la Secretaría Operativa a mediados de diciembre, pero la dirigencia indígena desconoció la vigencia de tales acuerdos, acusando al gobierno de incumplimiento de los 23 puntos acordados al inicio de las negociaciones.

Como se podrá apreciar, las demandas, además de numerosas, son complejas y requieren de acuerdos posteriores entre las partes. Ensayar un balance del largo proceso de diálogo entre los protagonistas resulta difícil, por lo cual he preferido hacer mención de los logros y fracasos que ha arrojado el proceso para los pueblos indígenas, a fin de que a través de este análisis se pueda contemplar las diferentes estrategias utilizadas por los diferentes actores.

A manera de síntesis se pueden mencionar los principales aspectos que forman parte de los logros mencionados. Trataré de mencionarlos en forma cronológica: el reconocimiento del sistema nacional de educación bilingüe en 1988, la concesión de territorios a los pueblos amazónicos y costeños por alrededor de tres millones y medio de hectáreas a comienzos de la última década, la participación en el proceso electoral a partir de 1996 con candidatos propios a través del movimiento político *Pachakutic*, el nombramiento de funcionarios públicos con la anuencia y mandato de las organizaciones indígenas y con la posibilidad de revocatoria<sup>11</sup>, la suscripción y ejecución del Proyecto para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros

---

10 Los siete puntos consideran la no alza del costo de los combustibles y las tarifas del transporte público, la capitalización del Banco de Fomento (estatal) para ofrecer crédito a los pequeños productores, el apoyo a la población inmigrante que ha salido del país, la objeción al Plan Colombia, la resolución de los conflictos de tierra que se encuentran pendientes y la creación de un fondo de riego en beneficio de los pequeños productores indígenas.

11 Se trata del secretario ejecutivo del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe), el director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), el director de la Dirección de Salud de los Pueblos Indígenas, y algunos cargos nombrados desde el ejecutivo y el legislativo, como los vocales del Tribunal Supremo Electoral y el Director del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine).

Prodepine)<sup>12</sup> para el período 1997-2001, la aprobación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y negros en la Constitución<sup>13</sup> hecha por la Asamblea Constituyente en 1998, la creación de la Comisión de Pueblos Indígenas y otras Etnias del Congreso Nacional en el mismo año, la resolución del Tribunal Constitucional ante el recurso de amparo planteado por la Federación Independiente de Pueblos Shuar del Ecuador (Fipse) para que las empresas petroleras negocien la explotación de los recursos del subsuelo con los representantes reconocidos por los pueblos indígenas en el 2000, y la creación del Fondo de Desarrollo para los Pueblos Indígenas con recursos del presupuesto nacional en el 2001.

Respecto a los tropiezos sufridos por el movimiento, es importante mencionar el hecho de que en la Asamblea Constitucional de 1998 no fue aprobado el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, que junto con la diversidad étnica y cultural formaba parte de la propuesta original de los indígenas a la Asamblea. La principal oposición provino de los asambleístas de la derecha política y de los militares que plantearon que la aprobación propiciaba la creación de varios estados dentro del Estado e iba en contra de la ley de seguridad nacional. A pesar de esta decisión, este planteamiento continúa siendo uno de los motivos de lucha del movimiento indígena.

A lo largo de la década el movimiento ha debido enfrentar la división y desacuerdo de las tres organizaciones indígenas nacionales -Conaie, Fenocin y Feine- en su diálogo con el Estado<sup>14</sup>, lo cual en muchas oportunidades ha sido aprovechado por el gobierno para privilegiar las negociaciones con una u otra organización con la consiguiente marginación de las otras, tal como lo hizo el ex presidente Bucaram en 1996, al crear el Ministerio de Asuntos Étnicos, con el fin de dividir al movimiento. Esta pugna interna ha estado atravesada también por diferencias regionales -Sierra versus Amazonia-, religiosas -católicos versus evangélicos-, de representatividad y liderazgo de los dirigentes.

A pesar de la presencia cada vez mayor del movimiento indígena en la vida política del país, es evidente su limitada capacidad para establecer alianzas

---

12 Este es un proyecto piloto de desarrollo en América Latina dirigido exclusivamente a pueblos indígenas y negros, por un valor de 50 millones de dólares, financiado por un préstamo del Banco Mundial (25 millones), el FIDA (15 millones), el gobierno ecuatoriano (5 millones) y los beneficiarios (5 millones). Las organizaciones indígenas regionales y locales cumplen el papel de ejecutoras.

13 La Constitución adicionalmente aprobó el carácter multicultural y pluriétnico del Estado ecuatoriano, la vigencia del pluralismo jurídico y la creación de las circunscripciones indígenas y afroecuatorianas.

14 La única ocasión en que las tres organizaciones se presentaron juntas a negociar fue luego del levantamiento de febrero de 2001.

con el resto de sectores sociales y grupos de poder político y económico<sup>15</sup>. Esto se hace más crítico en un país en el cual los pueblos indígenas no constituyen la mayoría de la población, tampoco forman parte de los grupos de poder económico, y todavía deben enfrentar una fuerte oposición debido a la vigencia de la frontera étnica antes mencionada.

Es notoria también la insistencia del movimiento en acciones y resultados de carácter político en desmedro de otras más de carácter étnico y cultural. El caso de la falta de una propuesta técnica que fortalezca la educación intercultural bilingüe, y la falta de legislación secundaria que permita la aplicación de los derechos colectivos reconocidos constitucionalmente, son ejemplos ilustrativos<sup>16</sup>.

Por último, es importante mencionar la frustrada consulta popular convocada por el movimiento indígena para agosto de 2000 para reformar la Constitución debido a la alteración de las firmas de apoyo que acompañaban a la solicitud requerida por la ley de elecciones, así como el fracaso de un levantamiento nacional convocado por el presidente de la Conaie en septiembre del 2000 que no contó con el apoyo de las bases organizadas.

Parece importante acompañar a los traspiés mencionados las principales críticas que ha recibido el movimiento por parte de otros actores sociales con el fin complementar su visión política.

Durante el proceso de diálogo, las críticas al movimiento indígena por parte del resto de las instituciones de la sociedad civil ecuatoriana más bien han sido escasas y puntuales. La derecha política y los grupos de poder económico han pasado de una cierta apertura étnica (León, 2001), mostrada en la Asamblea Constituyente de 1998, por ejemplo, a una posición de descalificación y menosprecio luego de los levantamientos realizados a partir de 1999. La noción más utilizada por los representantes de las Cámaras de Producción del país -industriales y comerciantes- en sus declaraciones en la prensa nacional respecto al movimiento indígena es la de representar a una minoría, ser agentes de subversión del orden público y atentar contra el desarrollo del país al paralizarlo continuamente mediante los levantamientos.

Otros sectores que han mostrado una posición crítica son el movimiento de mujeres y el resto de los movimientos sociales. El primero ha cuestionado el carácter patriarcal de la sociedad indígena y la utilización indiscriminada

---

15 En este sentido la alianza hecha por los dirigentes indígenas nacionales y un sector de los militares en enero de 2000 para destituir al ex presidente Mahuad constituye una excepción.

16 Esta observación tiene un carácter estratégico. El movimiento requiere mantener una posición tanto reivindicativa como propositiva.

de los usos y costumbres para justificar ciertas situaciones de inequidad y exclusión respecto de las mujeres indígenas (Guerrero, 2001). El segundo ha puesto en evidencia la exclusión sufrida en los procesos de negociación con el Estado, la pérdida de perspectiva para discutir los problemas fundamentales de la sociedad que son parte del proyecto original de los mismos indios<sup>17</sup>. La tendencia a negociar con el Estado con agendas cerradas ha evitado muchas veces discutir una verdadera reforma política nacional, lo cual permite que el Estado defina lo que se negocia desde sus intereses (Dávalos, 2001)<sup>18</sup>.

Otras críticas han ido orientadas a la utilización de mecanismos intrincados de negociación<sup>19</sup>, propuestos por el mismo movimiento indígena, que más que darle transparencia al proceso lo hicieron más tortuoso y prolongado. Igualmente, la información pública del avance de las negociaciones fue insuficiente, impidiendo que otros sectores políticos interesados en este tipo de acuerdos puedan intervenir en él y enriquecerlo.

## DEL INDIO IMAGINADO AL INDIO COMO SUJETO HISTÓRICO

Luego del análisis del movimiento indígena ecuatoriano me detendré en los cambios que este proceso ha provocado en la imaginación de la nación y también en la representación de lo indígena en la vida política del país.

Aprovecho el sugestivo aporte de Grimson (en este volumen) al pensar la nación para tratar de aplicarlo al caso ecuatoriano. El autor plantea que esta noción entraña dos dimensiones interrelacionadas entre sí: “Por una parte, la nación es un modo específico de identificación. Por otra parte, la nación es un espacio de diálogo y disputa de actores sociales”.

El autor hace mención también a la relación entre las ideas de nación, estado y pueblo, en el sentido de que en muchos países latinoamericanos puede haber desarticulaciones constantes entre las tres sin que por eso la nación deje de ser imaginada desde dispositivos estatales construidos históricamente. En ese sentido, quisiera partir del imaginario de nación vigente

---

17 Me refiero a la propuesta de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, a la urgencia de construir una sociedad intercultural, y a la necesidad de llevar adelante una reforma política integral.

18 Así lo demuestra lo sucedido durante el proceso de negociación de 2001. El gobierno aprobó la subida del IVA del 10 al 12% y aceleró el proceso de privatización de las empresas públicas de electrificación y telefonía.

19 En el diálogo iniciado en marzo de 2001 las organizaciones crearon dos niveles de representación, uno técnico representado por los vicepresidentes de las organizaciones nacionales encargados de participar directamente en las mesas de discusión y otro político conformado por los presidentes encargado de avalizar y garantizar la ejecución de los acuerdos. En el proceso hubo interferencias entre las dos instancias, la primera tuvo más protagonismo mientras que la segunda al final se quedó sin funciones.

a comienzos del siglo XX expresado por Alfredo Espinosa Tamayo (citado en Kingman, 2003), que desde su visión habla de los rasgos raciales de los diferentes grupos que componen la patria, es decir, la nación. Para él, “el indio es indolente, triste, ignorante, sin confianza en sí mismo, servil y al mismo tiempo astuto y artero. El negro es levantisco y exaltado ‘el menos apto para incorporarse a la civilización’. El cholo (mestizo) es ‘bastardo’” (Kingman, 2003: 1), mientras que el blanco es altivo y orgulloso. Por detrás de esta descripción, hecha por un imaginero blanco y hombre público, subyace la idea de conformar una nación homogénea racialmente, una nación mestiza, a partir de un proyecto civilizatorio planteado desde los de arriba hacia los de abajo.

Por otro lado el discurso de la nacionalidad continuamente ha idealizado el pasado indígena como base de su constitución. Es una versión de lo que Muratorio (2003: 372) llama el patriotismo arqueológico, según la cual se reivindica y reconoce como parte de la nación a los indios muertos, silenciando lo que pasa con los indios vivos, es decir, su calidad de sujetos históricos.

Estas concepciones se van a mantener en el transcurso del siglo XX con pocas transformaciones casi hasta su terminación. Es importante mencionar algunos hechos que van a conmover la noción de nación y la representación de lo indígena a partir de los ‘80. El retorno al régimen democrático en 1979 trajo consigo la aprobación de una nueva constitución. Un importante avance de la misma fue el derecho de los analfabetos al voto, lo que permitió que un importante número de ecuatorianos y ecuatorianas, alrededor del 25% de la población, sean beneficiarios de esta decisión. Parte importante de ese porcentaje era indígena. Menciono este hecho porque desde esa fecha este sector poblacional pudo ejercer su ciudadanía sin las exclusiones anteriores, y pasó a formar parte de la clientela electoral de los partidos políticos.

Desde su inicio en 1941 el conflicto limítrofe con el Perú ha constituido un factor de movilización en defensa de la nación. En los ‘80 y ‘90 se van a presentar dos momentos críticos en esta relación. El primero en 1981, en el cual nuevamente el Ecuador va a salir como perdedor del enfrentamiento militar, y el otro en 1995, donde la situación se invierte y el Ecuador logra salir ganador de la pugna militar en la frontera sur, lo que permitió el inicio del proceso defi-

---

20 Estos países fueron Argentina, Brasil, Chile y Estados Unidos. Cabe mencionar también que en el enfrentamiento militar de 1995 cumplieron destacada actuación los grupos de élite del ejército compuestos en su gran mayoría por soldados indígenas amazónicos.

nitivo de paz que se logrará en 1998, con el apoyo de una misión mediadora de varios países americanos que fueron a la vez los garantes del mismo<sup>20</sup>.

Mencionó este conflicto que duró cerca de sesenta años, ya que durante ese tiempo funcionó como un elemento articulador de la nacionalidad, pero cuando fue resuelto por la vía de la paz dejó un vacío en el imaginario de la nación, al no existir otros factores semejantes que cumplan la misma función. Estos hechos evidentemente también abrieron la discusión sobre la apropiación y los sentidos de los símbolos nacionales. En especial porque desde su surgimiento el movimiento indígena va a utilizar una bandera que lo identifica como propia, la *huipala*<sup>21</sup>, que con el tiempo se ha convertido en el símbolo del movimiento indígena, de la Conaie y del movimiento político *Pachakutic*.

La bandera nacional va a ser nuevamente apropiada por el conjunto del país luego de la paz con el Perú, cuando el Ecuador logra por primera vez clasificarse para el mundial de fútbol de 2002. Esta conquista, que se alcanzó en el peor momento de la crisis bancaria y que coincidió con el inicio de la dolarización, reflejó paradójicamente la exclusión que muestra el imaginario de nación: ocho de los once jugadores titulares ecuatorianos son afroecuatorianos, un grupo que, junto con los indios, vive la discriminación de los otros grupos étnicos en la cotidianidad.

Como se observa, el imaginario de nación ha sufrido cambios en los últimos años: todavía flota en el laberinto de la soledad, como diría Octavio Paz. Requiere un serio ejercicio de reconocimiento de lo diverso y una importante dosis de creatividad para juntarse alrededor de renovados símbolos patrios que a la vez que identifiquen las semejanzas de los ecuatorianos(as) mantengan la riqueza de sus diferencias.

La nación vista como espacio de diálogo y disputa de los diferentes actores que la conforman ha vivido igualmente en los últimos años algunos hitos que la han pintado de variados tonos y colores. Para el caso ecuatoriano, las dictaduras militares de los '60 y '70 no pueden ser calificadas de dictaduras, sino como se los llamó alguna vez, de *dictablandas*, atendiendo al hecho de que se desarrollaron en una época de auge económico, desde el inicio de la explotación petrolera en 1972 hasta 1979, en la que finalizaron. Los gobiernos militares ecuatorianos no dejaron tras su huella una estela de sangre y terror como la que se vivió en otros países de la región.

---

21 La *huipala* esta compuesta por los siete colores del arco iris. Fue el emblema del Tahuantinsuyu antes de la conquista española.



Luego del retorno a la democracia se va a iniciar en el país una escalada interminable de deterioro de las condiciones de vida, a partir de la ejecución de las medidas de ajuste económico que casi nunca tuvieron rostro humano. Estas medidas, que durante veinte años van a provocar una continua inflación del costo de la vida y una gradual devaluación del sucre, culminaron con la adopción de la dolarización en enero de 2000 que provocó una devaluación del 500% de un día para otro<sup>22</sup>.

El movimiento sindical ecuatoriano llegó a su momento más alto de movilización a inicios de los '80, con la convocatoria a cinco huelgas nacionales que paralizaron el país entero. Sin embargo, a partir de 1984 va a entrar en un proceso de desarticulación como resultado de la crisis económica que produjo el ajuste al iniciarse el cierre sistemático de las fuentes de empleo, la aprobación de leyes que fomentaban la contratación por horas, la limitación de los contratos colectivos, y la salida cada vez más numerosa de la fuerza de trabajo fuera del país<sup>23</sup>. En realidad, el sustento social del movimiento se redujo a los trabajadores organizados de las empresas estatales (petróleo y eléctricas principalmente) y a los servidores públicos (maestros y trabajadores de la salud). Este espacio dejado por el movimiento obrero va a ser ocupado, con otras características y estrategias, por un nuevo actor social, el movimiento indígena.

En el Ecuador de los últimos años, un solo grupo subversivo armado va a hacer su aparición en los '80. Se trata del grupo Alfaro Vive Carajo, de origen urbano, que fue duramente reprimido y exterminado por el gobierno derechista de León Febres Cordero entre 1984 y 1988. Este grupo, que no contaba con una base social que lo sustentara y apoyara, negoció su incorporación a la vida política del país en el gobierno de Rodrigo Borja a finales de los '80.

Como ya se mencionó, el movimiento indígena inicia su presencia activa en la política nacional a partir del primer levantamiento nacional en 1990. El Ecuador, a pesar de la crisis económica que vive desde los '80, va a mantener una precaria estabilidad democrática durante casi veinte años, de 1979 a 1997, año de la destitución del ex presidente Bucaram. Este hecho, junto con la caída del ex presidente Mahuad en 2000, va a marcar la pérdida de la mencionada estabilidad, ya que durante cuatro años se van a suceder cinco presidentes y un triunvirato. En 1998 se convoca a la Asamblea Constituyente,

---

22 El cambio del dólar pasó de 5.000 a 25.000 sucres el día de la dolarización.

23 Además de la inmigración a los Estados Unidos iniciada desde los '50, se va a juntar la que se dirige a España, Italia e Inglaterra a partir de los '90.

que pretende ser una respuesta a la convulsión política y económica. La nueva Constitución aprobada al interior de la misma logra avances importantes en el tema de los derechos ciudadanos y en el reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico del Estado. Sin embargo, la crisis económica vive sus peores momentos, y la crisis política tampoco se queda atrás. Existe todavía un espacio enorme entre el mandato de las normas constitucionales y las políticas de Estado que han impedido su aplicación. Las grietas entre la nación y el estado desarticulan ambas nociones.

Todos los sucesos narrados van a tener su correlato en los cambios que la representación de lo indígena muestra en el país. Una primera constatación es que “los indígenas son ya parte integrante del discurso académico y uno de los principales interlocutores del debate político, así como de la ‘lucha de representaciones’ en la que las imágenes del indio, del mestizo, de la nación, de la ecuatorianidad se despliegan” (Muratorio, 2003: 365) en los espacios públicos y medios colectivos de comunicación. El indio, como resultado de su lucha, ya no necesita de imagineros ni imágenes que lo representen, se representa a sí mismo y tiene representaciones de los “otros”.

Varios testimonios de diferentes actores sociales y políticos recogidos recientemente lo sustentan 24. Preguntados varios diputados de diferentes tendencias políticas sobre los indios, mencionan que “se han ganado su espacio político”; “son gente bien preparada, con dos o tres profesiones, que hablan dos o tres idiomas”; “admiran su unión férrea y su lucha monolítica, defienden a los suyos como nadie”. En cuanto a la percepción del movimiento, señalan que “lidera la reacción de una sociedad saturada de los ‘amarrés’ de los partidos políticos tradicionales”; “es un adalid de la reacción social por ser un movimiento disciplinado, constante, tenaz, identificado con los pobres y ‘liberado’ de la politiquería”.

Una visión muy difundida entre varios legisladores son los denominados “excesos etnocéntricos” del movimiento indígena que “no busca una inclusión democrática en el estado de derecho, sino al contrario, busca forjar su propio estado de derecho”, al plantear la existencia de autoridades propias y leyes paralelas, en especial en la puesta en práctica del Art. 191 de la Constitución que consagra la práctica del pluralismo jurídico.

---

24 Los testimonios que utilizo forman parte de los relatos etnográficos hechos en el marco de la investigación denominada “Construcciones Ciudadanas Diferentes: el movimiento indígena y de mujeres en Ecuador”, cuya coordinación comparto con la colega Gioconda Herrera y que forma parte del programa de investigaciones de FLACSO Ecuador.

El Ecuador ha vivido en los últimos años dos experiencias sociales importantes que han configurado la imaginación de la nación y de lo indígena, la crisis política y económica, y la insurgencia del movimiento indígena en la vida social y política. Ambos procesos han estado sujetos a un largo proceso de conflicto entre actores que hasta la fecha no permite ver la luz al final del túnel. Son resultado, como he tratado de demostrar durante esta elaboración, de experiencias históricas sedimentadas a través del tiempo y cuya resolución aparece en el horizonte del mediano y largo plazo.

En este sentido, uno de los elementos que muestra el movimiento indígena es su persistencia en la protesta. Doce años de levantamientos nacionales no han desgastado la estrategia, y es más bien considerado un mecanismo de presión temido por los gobiernos de turno. Esto demuestra de alguna manera que el movimiento también maneja un proyecto político de mediano y largo plazo que incluye alianzas temporales, como la que actualmente vive con el gobierno del presidente Gutiérrez, pero que apunta a la conformación del estado intercultural -una nueva forma de imaginar lo nacional, incluido lo étnico- como última salida de un país donde la exclusión, la segregación y la desigualdad deben ser desterradas para siempre.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *Iconos* 2001 (Ecuador: Flacso), N° 10.
- Bretón, Víctor 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos* (Quito: FLACSO).
- Dávalos, Pablo 2001 “Diálogo y poder: los simulacros de la democracia” en *Iconos* (Ecuador: FLACSO), N° 11.
- García, Fernando 2001 “¿Un levantamiento indígena más? A propósito de los sucesos de febrero de 2001” en *Iconos* (Ecuador: FLACSO), No. 10.
- Grimson, Alejandro 2004 “La experiencia argentina y sus fantasías”, en este volumen.
- Guerrero, Andrés (comp.) 2000 “Estudio Introductorio” en *Etnicidades* (Quito: Ediciones FLACSO). Quito.
- Guerrero, Andrés 2001 “La frontera étnica en el espacio de la crítica” en *Iconos* (Ecuador: FLACSO), No. 11.
- Kingman, Eduardo 2003 “Identidad, mestizaje, hibridación: sus usos ambiguos”, mimeo.
- León, Jorge 2001 “Conflicto étnico, democracia y Estado” en *Iconos* (Ecuador: FLACSO), N° 10.
- Muratorio, Blanca 2003 “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en Simón Pachano (comp.) *Ciudadanía e Identidad* (Quito: FLACSO).

YOLANDA SALAS\*

## LA GUERRA DE SÍMBOLOS Y ESPACIOS DE PODER

### EL CASO VENEZUELA

EL PODER POLÍTICO no consiste exclusivamente en un conjunto de individuos que fundan y operan ciertas instituciones, que pregonan ideas y actúan en la esfera de lo público; también usan ellos un sistema de signos y emblemas para apelar y ganar simpatizantes para su causa, así como para hacer claramente visibles los principios que sustentan (Kertezer, 1988; Aghulhon, 1985).

Este trabajo se plantea, en consecuencia, indagar la carga emocional y los significados múltiples que rodean estos signos y emblemas, que hacen de ellos un sistema simbólico en el terreno de lo político, que no es, además, exclusivo de mentalidades arcaicas o tradicionales. En este sentido, es importante revisar la presunción que vincula el lenguaje simbólico principalmente con los hábitos mentales de las sociedades tradicionales y según la cual el lenguaje simbólico se hace menos efectivo y débil cuando la política es moderna, racional, secular y conducida por gobernantes y ciudadanos ilustrados, pues

---

\* Yolanda Salas. Magíster en Literatura Latinoamericana, Universidad Simón Bolívar, Caracas. Estudios especializados en Folklore, Universidad de Indiana, Bloomington. Autora de *Bolívar y la historia en la conciencia popular*, *Ideología y lenguaje en la narrativa de la modernidad*, *el Cuento Folklórico en Venezuela*. Ex presidenta de la Fundación de Etnomusicología y Folklore, Consejo Nacional de Cultura (Venezuela). Miembro del equipo del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

es fundamental destacar que lo simbólico todavía figura de forma prominente en las luchas por el poder político (Aghulhon, 1985).

Igualmente, este trabajo se acerca al estudio de los símbolos de poder en el caso de la actual crisis venezolana, para entenderlos no simplemente como un conjunto de imágenes sino como un sistema simbólico que puede inclusive movilizar masas, conciencias, confrontaciones, violencia y guerras... Lo simbólico en este contexto se convierte en estrategias de lucha, marca territorios, e incluye o excluye sectores sociales. Los signos de la crisis en América Latina cada día se hacen más presentes en el espacio público, y la calle es el escenario de confrontaciones que van más allá de la protesta civil y política. En estas demostraciones públicas, las peticiones de derechos civiles y políticos dramatizan conflictos sociales, raciales y políticos donde gestos, discursos, signos y consignas revelan profundas heridas, mantenidas en la memoria cultural.

La protesta en la calle, la resistencia civil, las revueltas populares, no sólo reviven heridas, sino que dejan abiertos nuevos traumas, a la vez que se convierten en el reservorio de acciones que sirven de basamento para la construcción y reconstrucción de nuevas memorias sociales, que en el caso venezolano se dan en el contexto de dos grupos enfrentados, cada uno construyendo su épica en el espacio del conflicto y de la lucha por el poder; cada uno resignificando los símbolos nacionales en interpretaciones rivales, cada grupo definiendo lo nacional bajo conceptos antagónicos de soberanía, transformado, en consecuencia, el espacio público en una guerra de los símbolos, con la pretensión de imprimir huellas imborrables y de ir construyendo sus memorias en el tiempo presente.

En Venezuela, la apropiación del espacio público para realizar manifestaciones es el mecanismo más común de visibilizar las protestas de organizaciones civiles, movimientos sociales y partidos políticos, convirtiéndolo en el escenario de confrontación y lucha. Este estudio tiene como objetivo aproximarse a la dimensión cultural de la actual crisis política y de gobernabilidad del país, con el fin de explorar las fisuras y heridas gestadas en la construcción de una memoria cultural. Se ofrece una mirada reflexiva que pretende captar y explicar los relatos que sustentan memorias enfrentadas de cómo se han ido construyendo el odio, el miedo y el terror; de cómo se ha ido construyendo un sujeto “revolucionario bolivariano”, así como también una “ciudadanía” que desparrama por las calles sus demonios y recurre con frecuencia a un espíritu carnavalesco para, de alguna manera, poder transitar en un mundo al revés y caótico, que le permita lidiar con los efectos de un gobierno que se nombra revolucionario y ha venido construyendo una nueva subjetividad que se autodenomina “revolucionaria bolivariana”, para diferenciarse.

El trabajo se centrará especialmente en la disputa por la toma del espacio público, los enfrentamientos sangrientos ocurridos a partir de abril de 2002 y los discursos simbólicos contruidos por dos bandos enfrentados: los seguidores del presidente Chávez que reciben el nombre de “oficialismo” o “chavismo”, y los de la “oposición” o “sociedad civil”, como mejor gusta denominarse a sí misma ese conglomerado de manifestantes que se vuelcan a las calles cada vez con más frecuencia y vehemencia y tienen como representación y voceros a la “Coordinadora Democrática”: una alianza que incluye a los partidos políticos que se oponen a Chávez, así como a un número considerable de organizaciones civiles, a la organización empresarial y a la confederación de trabajadores.

Para contextualizar el problema de la presente crisis venezolana en el marco de estudio que aquí se propone, se sintetizan algunos datos indispensables para su comprensión. El mito que postulaba a Venezuela como una de las democracias más estables de América Latina desde 1959 ha sido puesto en jaque repetidas veces desde los episodios acaecidos en febrero de 1989, conocidos como el “Caracazo”<sup>1</sup>. A esta insurrección popular hay que sumarle los dos golpes militares (fallidos) de 1992, así como el alarmante número de homicidios que ocurren a lo largo del año, que en el 2002 alcanzaron los nueve mil, y en años anteriores los siete mil. En febrero de 1999, el teniente coronel Hugo Chávez Frías, cabeza de una de las asonadas golpistas realizadas en 1992, se juramenta como presidente de la república por un lapso de cinco años, después de haber ganado las elecciones con un respaldo mayoritario de los electores que acudieron al llamado de votación.

Durante su primer año de gobierno, Chávez convoca a un referéndum consultivo que le otorga poderes para llamar a una Asamblea Constituyente, y mediante otra consulta popular se aprueba la nueva Constitución de 1999. Acogiéndose a este nuevo marco constitucional, se consideró necesario relegitimar el mandato del presidente, para lo cual se llamó nuevamente a elecciones en agosto de 2000. En este último contexto electoral le sale como adversario político a Chávez uno de sus ex compañeros de armas y golpe, Francisco Arias Cárdenas. Desavenencias políticas entre los dos habían empezado a hacerse públicas con anterioridad. Ambos contrincantes se lanzan a la palestra pública a disputarse la simpatía de los electores.

---

1 Se conoce como “El Caracazo” o “Sacudón” a las protestas populares violentas escenificadas en Caracas y otras ciudades principales de Venezuela los días 27 y 28 de febrero de 1989 como respuesta de repudio al programa de ajuste macroeconómico de corte neoliberal puesto en marcha por el recién electo presidente de entonces, Carlos Andrés Pérez. Sobre el tema véase Yolanda Salas (1996), Fernando Coronil y Julie Skurski (1991), Margarita López Maya (2000).

## LA MATANZA DE LAS GALLINAS

En mayo de 2000, cuando Venezuela se preparaba para lo que entonces se llamó las “megaelecciones”, porque se elegirían en una sola ronda los cargos de gobernadores, legisladores y autoridades locales, así como también el de presidente de la República, surge el reto del candidato opositor a Chávez, Francisco Arias Cárdenas, a un debate público televisado, el cual fue desestimado por el presidente en ejercicio. Salió entonces por las pantallas de televisión una famosa cuña en donde Arias Cárdenas, colocado frente a un *podium*, retaba a su adversario a presentarse al debate. A su lado se observaba otro *podium* coronado por una gallina que emblemizaba la cobardía del rival. La gallina, impávida, alegóricamente esperaba ser sustituida por el convocado. Como emblema que sustituía y a la vez descalificaba a Chávez, la gallina se convirtió en un signo de lucha política. El significado de cobardía señalaba no solamente al candidato presidencial que despreciaba presentarse al debate público, sino que la gallina también aludía a la cobardía que se le achacaba a Chávez por su actuación durante el fallido golpe del 4 de febrero de 1992.

La alusión alegórica de la gallina siguió tomando forma. Seguidores de Arias Cárdenas protestaron con gallinas en mano frente a la sede del Consejo Nacional Electoral, el 25 de mayo de 2000, para exigir la renuncia de la directiva de ese instituto electoral por su incapacidad de organizar las “megaelecciones” para el día previsto, así como por las denuncias que estaban circulando referidas al registro extemporáneo de candidatos respaldados por Chávez a los aproximadamente seis mil cargos públicos que se disputarían en los comicios. Seguidores de Chávez se enfrentaron al grupo opositor y degollaron varias de las gallinas que arrebataron de manos de los manifestantes. Metafóricamente se destruía el símbolo en negativo de Chávez. La guerra simbólica empezaba, a pesar de la protesta de grupos de defensores de los animales por la utilización de éstos con fines proselitistas. Resulta ingenua esta defensa de los derechos de los animales a la luz de los acontecimientos transcurridos desde entonces: total radicalización de la población y división de la misma en dos grupos enfrentados, más de 47 muertos en protestas y manifestaciones realizadas en la calle, un número considerablemente alto de heridos, violación de los derechos humanos y la propiedad privada, y amenaza a la libertad de expresión de los medios de comunicación.

Con gallinas y atracciones musicales, Arias Cárdenas cerró la campaña presidencial. Reporta una periodista de un diario de circulación nacional que “en el gentío sobresalían gallinas con la patas atadas, y algunas eran lanzadas al aire y atajadas de nuevo cual pelotas de fútbol...” (*El Universal*, 2000[a]).

De esta forma, bajo el uso alegórico de aves como consignas políticas para descalificar al adversario se cerró este ciclo electoral, protagonizado por dos ex golpistas enemistados. Chávez ganó las elecciones, las cuales lo facultaron para iniciar un nuevo período presidencial, pero esta vez por seis años, con derecho a reelección. La nueva Constitución había cambiado los términos del juego electoral a su favor, gracias a la mayoría aplastante que tenía en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente. Las cifras electorales le dieron siempre el triunfo. Sin embargo, un descontento quedó en las calles, buscando por un lado un líder, así como también formas de organización.

### EL VERBO INCENDIARIO E IRREVERENTE DEL PRESIDENTE CHÁVEZ

Desde el comienzo de su primera campaña presidencial Chávez capitalizó la adhesión de un amplio número de simpatizantes, integrados por diversos sectores sociales. Bajo su figura se cobijó el descontento de una población que se sentía defraudada de la gestión pública de los partidos políticos tradicionales, incursos en un largo historial de corrupción. Con un estilo retador se juramentó como presidente de la República, colocando su mano sobre una “Constitución Moribunda”, como llamó al conjunto de normas que habían ordenado a la República desde 1961. El descontento generalizado de la población se había unido a la condena que Chávez realizaba en contra de los partidos políticos, los cuales, desacreditados y sin condiciones morales que los legitimaran, no podían funcionar como oposición. El verbo encendido de Chávez ofreció en sus mítines públicos acabar con la corrupción, llegando a usar imágenes verbales que prometían inclusive “freír en aceite caliente las cabezas de los líderes políticos y de los corruptos del pasado”. Con expresiones justicieras como ésta, que hacían figurarse al Otro como una suerte de personificación del mal a quien se le podía aplicar una pena de muerte olvidada, comienza Chávez a construir una inmensa muralla divisionista de la sociedad venezolana. Cada vez que recurría a este tipo de verbo exaltado, que buenos dividendos políticos le daba en cuanto a magnetizar seguidores, se estaba colocando otro ladrillo en ese muro divisorio. Poco a poco, casi nadie fue escapando del fuego: los empresarios, la confederación de trabajadores - que parcialmente se ha mantenido bajo la dirigencia de uno de los partidos tradicionales-, la iglesia, las diferentes “sociedades civiles” que surgieron como formas alternativas de organización a los partidos políticos.

Cualquier voz o grupo disidente se convertía en blanco de su verbo, al extremo de que “el lenguaje político se convirtió en enfrentamiento armado”,



como bien lo reporta Mireya Tabuas en un artículo publicado en un diario de circulación nacional. “Sólo faltan los fusiles, y aunque los haya, las palabras también son metrallass, armamento, soldados, crean batallas campales” (*El Nacional*, 2003[b]). El debate público llegó a tal extremo que una buena parte de los venezolanos se sintió en medio de una suerte de guerra durante el paro más largo de la historia venezolana, realizado en los meses de diciembre de 2002 a febrero de 2003.

Partiendo del principio de que el lenguaje es una práctica social que construye y destruye realidades, y éstas a su vez construyen y destruyen discursos, el lenguaje político en la Venezuela actual es analizado por un grupo de especialistas para concluir, entre otras cosas, que aunque “los dos grupos en disputa, gobierno y oposición, están bien diferenciados en su conducta política, se encuentran muy cercanos en las formas discursivas que los caracterizan (...) La lucha por mantener o asumir el poder ha ocasionado que en ambos grupos prive la insensatez ante la sindéresis. Cuando emiten discursos, ninguno piensa realmente en el efecto negativo que pueda tener sobre los destinatarios” (*El Nacional*, 2003[b]).

## LA “MASACRE” DEL 11 DE ABRIL DE 2002

La “masacre”, como la denomina la oposición, ocurre cuando una de las marchas más multitudinarias realizadas por la oposición se dirigía hacia el Palacio Presidencial de Miraflores con la intención de solicitar la renuncia al Presidente. Posteriormente salieron por la televisión las imágenes que recorrieron todo el mundo, donde se delataba a simpatizantes del gobierno disparando supuestamente contra los manifestantes para disuadirlos y forzar su retroceso.

Aquí comienza la disputa por la verdad y la construcción que cada bando hace de su verdad o narrativa propia. El oficialismo asegura que se estaban defendiendo de los disparos que francotiradores y la Policía Metropolitana hacían contra ellos y que, en todo caso, son ellos héroes defensores de la revolución. Los testimonios de los manifestantes testigos se confunden entre el fuego cruzado de balas y disparos que veían a su alrededor. Ambos bandos acusan tener muertos de lado y lado. La Comisión de la Verdad para esclarecer los sucesos nunca logró instalarse en la Asamblea Nacional. Lo cierto es que los voceros del oficialismo que defendieron sus grupos de choque disparando sus armas y los elevaron al plano de héroes de la revolución, le dieron beligerancia al conflicto y ratificaron el principio de las territorialidades del

poder político. La trasgresión de estas territorialidades por parte de la oposición ha dejado sangre como saldo.

La masa de manifestantes de la oposición que marchaba, aunque poseídos de un odio fervoroso por sacar a Chávez del gobierno, ciertamente llevaba consigo tan sólo sus consignas, pitos, banderas y cacerolas, y también vinagre y pañuelos para sobrevivir al uso abusivo de gases lacrimógenos lanzados por la fuerza pública. Otra cosa pueden ser las componendas que grupos de poder por encima de ellos hubiesen podido maquinar y diseñar como estrategias de guerra sucia. Al respecto, sólo quedan las acusaciones verbales del gobierno, pues todavía no ha demostrado evidencias de unos francotiradores colocados por la oposición para ocasionar la masacre, lo cual supuestamente formaba parte de su estrategia golpista y desestabilizadora. Mientras tanto, cada bando construye su épica y su relato confrontado: “terrorismo de Estado” ejercido desde el gobierno versus oposición “golpista y terrorista”.

Al año de los sucesos del 11 de abril de 2002 y los días que siguieron, ambos grupos realizaron sus respectivas conmemoraciones. Seguidores de Chávez se sumaron a los actos programados por el oficialismo en el marco del Encuentro Internacional en Solidaridad con la Revolución, en cuyo contexto se exaltó el retorno de la democracia a Venezuela y el haber retomado el hilo constitucional que había sido roto, “gracias al poder popular”. En el encuentro se hizo explícita una postura anti-neoliberal, anti-globalizadora y de confrontación al poder hegemónico de los Estados Unidos, junto a un llamado de integración latinoamericana, que hacía visible una consigna que los seguidores de Chávez venía voceando en sus marchas: “¡Alerta!, ¡Alerta! ¡Alerta que camina! La espada de Bolívar por América Latina”.

Por otro lado, algunos miembros del grupo opositor al gobierno de Chávez ocuparon una importante vía pública para dramatizar escenas alusivas a las muertes ocurridas un año antes con el lema de “No olvidar a un año de impunidad”, y calificaron su multitudinaria marcha hacia el palacio de gobierno, macabramente frustrada, como “una rebelión ciudadana contra la autocracia y la mentira”. Las primeras páginas de dos importantes periódicos de circulación nacional muestran cuerpos simulando cadáveres, cubiertos con la bandera nacional y una inmensa cruz de madera (*El Nacional*, 2003[d]; *El Universal*, 2003[d]).

Al año de los sucesos, ambos lados relataron sus particulares versiones de los hechos. La del oficialismo, con un hilo narrativo de principio a fin, mientras que la narrativa de la oposición todavía luce fragmentaria, con vacíos e incógnitas por despejar, con frustraciones que buscan salidas a lo que perciben como una crisis política no resuelta.

En consecuencia, para el grupo opositor el pasado es un presente no resuelto que crea un horizonte de expectativas. Por otro lado, representa una gesta heroica nacional que debe incluirlos a ellos también, por lo que la apropiación que hace de símbolos emblemáticos como la bandera se ubica en el lado de la resistencia<sup>2</sup>.

Para los seguidores del liderazgo chavista, el pasado, en particular la gesta independentista con Simón Bolívar como figura paradigmática, modela el ideario bolivariano en forma de revolución, que representa una particular resignificación del culto a Bolívar, creado en el seno de la nación a lo largo de una historia republicana<sup>3</sup>. Se trata ahora de concluir el proyecto truncado que Bolívar no pudo llevar a cabo porque la “oligarquía” de entonces se lo impidió. También el pasado para este sector significa el reavivamiento de las luchas sociales de los años sesenta ocurridas en América Latina, que habían quedado sumergidas en la nostalgia y en el proyecto frustrado. La unión de estas dos temporalidades (la de la gesta independentista y la de las luchas de los años sesenta) localizadas ahora en el espacio de la reivindicación social de los desposeídos, con la motivación, además, de concluir esos dos proyectos inconclusos, permite la reinterpretación y resignificación del pasado. Se trata de una memoria que se construye en la utopía y el mito, lugares donde asienta su proyecto de futuro<sup>4</sup>.

A los “revolucionarios” se les oponen los “contrarrevolucionarios”, según la percepción de algunos chavistas. De esta forma de clasificarse se desprende una concesión beligerante que algunos seguidores del movimiento oficialista le otorgan a un grupo de correligionarios, quienes como grupos de choque para-civiles, armados, han sido retratados accionando sus armas en “defensa de la revolución”. La sentencia judicial que posteriormente absolvió de culpa a los “pistoleros de Puente Llaguno” -así llamados por la prensa quienes fueron videograbados disparando el 11 de abril- ubica con mayor certeza la confrontación política del país en un plano que rebasa lo judicial. No en vano el presidente Chávez, en alocución pública televisada, celebró la absolución de estas “víctimas de la furia mediática” a quienes les envió un saludo revolucionario bajo la premisa de que “la verdad es que estos cuatro compatriotas tuvieron el coraje de enfrentar con sus armas de corto alcance a terroristas y francotiradores vestidos de policías, que disparaban con armas de gue-

---

2 Aquí se presenta un interesante ejemplo de las complejidades de la memoria en el mundo contemporáneo, tema tratado extensamente por Elizabeth Jelin (2002).

3 Sobre el culto a Bolívar tanto oficial como popular véase Carrera Damas (1973), Salas (1987).

4 Una visión mitificada de la guerrilla de los años sesenta presente en el imaginario religioso ha sido señalada en otro trabajo. Véase Salas (1998).

rra sobre miles de compatriotas indefensos sobre el puente, bajo el puente (sic) durante la tarde el 11 de abril de 2002. A ellos, el honor que merecen y el reconocimiento de nuestro pueblo, y nos alegramos muchísimo de que hayan vuelto a casa” (*El Universal*, 2003[e]). Es importante resaltar el uso de “sobre el puente” y “bajo el puente”, pues a medida que se han ido consolidando los discursos de defensa y acusaciones, para los “chavistas defensores de la revolución” es importante señalar que debajo del puente había gente de su propio bando que estaban siendo atacados por la policía metropolitana, identificada -según ellos- con la oposición. De esta forma se justifica la conducta defensiva de los llamados “pistoleros del puente Llaguno”, que estaban ubicados estratégicamente sobre el puente defendiéndose tanto a sí mismos como a sus compañeros de bando.

Para los voceros de la oposición esta absolución tiene visos de un juicio político, pues al ser exculpados los enjuiciados bajo el dictamen de que actuaron en defensa propia, quedan entonces bajo amenaza de encarcelamiento los funcionarios policiales que, según la perspectiva opositora, “pretendían establecer el orden público” e impedir que fuera masacrada la marcha. Voceros expertos en asuntos criminalísticos, vinculados con la policía acusada, argumentan lo insólito de la decisión judicial sobre la base de que “¿cómo se puede esgrimir legítima defensa si eso no existe contra la autoridad y mucho menos cuando los agentes metropolitanos contra quien dispararon estaban uniformados?” (*El Universal*, 2003[f]). Otros argumentos esgrimidos en programas de opinión puntualizan que estos “pistoleros” que se asomaban al puente y disparaban, para luego esconderse tras una pared y cargar sus caserinas, no estaban actuando en defensa propia, pues se encontraban protegidos por ese mismo muro.

En medio de esta guerra de argumentos y contra-argumentos, cada bando va construyendo su verdad, su épica y su propia memoria, en la cual la ley pareciera ser insuficiente y los derechos humanos pierden su espesor en el terreno de la confrontación política, con derecho a matar. Son 19 muertos y más de 150 heridos como resultado del enfrentamiento. La posible presencia de supuestos francotiradores es lo que mayor escozor causa, pues el anonimato y la guerra de información que se maneja sobre su procedencia permiten a la oposición acusar al gobierno de genocidio, y al gobierno señalar a la oposición de “golpista terrorista” y de haber puesto a sus mercenarios en posiciones aventajadas para causar una masacre y consecuentemente facilitar la petición de renuncia a Chávez. La masa opositora que marchaba, por su parte, se percibe víctima de una emboscada protagonizada por los círculos del terror revolucionarios.

## UNA DEMOCRACIA SOSPECHOSA

Como consecuencia de los hechos de sangre del 11 de abril, un grupo de altos oficiales del ejército le pide la renuncia a Chávez por considerarlo responsable de los mismos. El desenlace de este episodio ha sido bien relatado por la prensa internacional. Carmona, un líder empresarial, asume la presidencia, decreta la disolución de la Asamblea Nacional y de los poderes públicos, e invalida el mandato de los gobernadores elegidos. Hay algo que sorprende si repasamos las imágenes que reseñaron el acto de esta toma de posesión presidencial. Ante esta declaratoria de depuración arbitraria de los poderes existentes, la audiencia que acompañaba a Carmona en el acto celebró entusiastamente el decreto con aplausos y el grito de ¡democracia! Por otro lado, el gobierno depuesto y repuesto de Chávez acusa a sus adversarios de haber tratado de romper el hilo democrático. Esta percepción antagónica sobre la noción y el ejercicio de la democracia que tienen ambos grupos refleja que el concepto no está funcionando como elemento de cohesión de la nación. Se trata de una percepción de “democracia fracturada” que adolece de la patología de negar al Otro.

La creación de una Comisión de la Verdad se ha visto imposibilitada hasta ahora. Lo cierto es que una intensa contienda pervive después de dos años de haber ocurrido los sucesos de abril de 2002 que ensangrentaron las calles de Caracas, profundizando las heridas que hasta ese momento habían podido contener la hemorragia de una ira humana, que ha acumulado el resentimiento de un sector social excluido por décadas frente a la soberbia de otro sector social insensible e ignorante de las penurias del excluido, aunados al afán de conservar el poder por parte de unos y de recuperarlo a ultranza por parte de otros. Todo ello coronado por una conducta intolerante de ambos lados, la cual no da cabida a la convivencia pacífica, debido a la confrontación de dos visiones políticas y dos proyectos antagónicos de nación. Uno que se llama “revolucionario bolivariano”, y otro que adversa esta revolución, que cada vez apela con más fuerza a imágenes, emociones y hechos concretos que la vinculan con el proyecto cubano. El proyecto revolucionario impone un cambio de percepción de subjetividad en cuanto a una transformación del sujeto en revolucionario bolivariano.

Se incurriría en un banal esencialismo al reducir la crisis política del país a un simple asunto de confrontación racial y de clases como han pretendido algunos observadores. Chávez asciende al poder con una alta popularidad y con el respaldo de una mayoría significativa de electores, compuestos por votantes de todos los sectores sociales, la gran mayoría de ellos desilusionados

de los partidos políticos que se desintegraban en el cultivo alegre de la corrupción y habían logrado mantenerse gobernando mediante la represión que el ejercicio democrático del poder les confería, acallando una disidencia que nunca dejó de existir pese a la pacificación ocurrida a finales de los años sesenta, cuando la guerrilla depuso las armas y se incorporó a la nación. Desde entonces comenzó a gestarse lo que algunos militantes de la izquierda han llamado la guerra larga, que se imponía como estrategia la captación o inserción de cuadros revolucionarios en las Fuerzas Armadas (Garrido, 2000: 5, 123)<sup>5</sup>

### LOS DISCURSOS ESPECULARES

El fallido golpe de estado del 4 de febrero de 1992 liderado por Chávez, y el del 27 de noviembre del mismo año, que en términos estrictos fueron dos insurrecciones militares pues no hubo toma del poder, contaban con el respaldo de documentos elaborados por los rebeldes mismos, donde se leen acusaciones que éstos hacen en contra de los gobiernos que se turnaban el poder. Les reprochaban ser los actores de golpes de estado, en cuanto arremetían contra la libertad de expresión. Resulta interesante revisar el cúmulo de acusaciones y denuncias hechas ya sea por Hugo Chávez o por algunos de sus compañeros de rebelión militar, publicadas en el conjunto de testimonios y documentos editados en la *Historia Secreta de la Revolución Bolivariana* (Garrido, 2000)<sup>6</sup>. Los reclamos que allí aparecen fueron las causas que los impulsaron a levantarse en armas en contra del gobierno de Carlos Andrés Pérez. Paradójicamente, todas estas demandas son semejantes a las acusaciones que ahora acuña la oposición que confronta al gobierno cívico-militar de

---

5 De esta idea surge, hacia 1977, la consolidación en la clandestinidad del Frente Militar de Carrera, con un ideario que proponía una ruptura parcial con el marxismo-leninismo, para tomar en su lugar las ideas fundamentales de Bolívar (Patria Grande Latinoamericana, Tercer Ejército y lucha contra la corrupción); de Simón Rodríguez, uno de los maestros de Simón Bolívar, con su premisa de “inventar o errar”, con la cual se exaltan los poderes creadores del pueblo; de Zamora, un caudillo defensor de las causas populares del siglo XIX que lideró la Guerra Federal, cuyas banderas lideraron una lucha contra la oligarquía y proponía una suerte de democracia directa o pueblo decidiendo en la plaza. Estos tres personajes, con sus consignas adjudicadas, integran “el árbol de las tres raíces” propuesto por el liderazgo de Chávez y sus compañeros de armas, como sustento ideológico primero del Movimiento Revolucionario Bolívar 200, fundado cuando eran militares activos en 1983, y posteriormente de su revolución bolivariana (Garrido, 2000: 5, 58, 123).

6 Este autor desarrolla la hipótesis de trabajo de que el movimiento conspirativo que culminó con las rebeliones militares del 4 de febrero y 27 de noviembre de 1999 tuvo su origen en la estrategia insurreccional cívico-militar-religiosa diseñada por Douglas Bravo y sus guerrilleros del Partido de la Revolución Venezolana (PRV). En esa línea de pensamiento, lo que se llamó El Frente Militar de Carrera fue la semilla del Movimiento Bolivariano 200 y de otros movimientos clandestinos que surgieron en las Fuerzas Armadas Nacionales en las décadas de los setenta y ochenta.

Hugo Chávez Frías, a modo de reflejos especulares. Denunciaba Chávez en sus tiempos de rebelde: “cuando el Gobierno arremete contra la libertad de expresión, cerrando emisoras, allanando revistas y periódicos, asesinando periodistas, censurando los medios y, más recientemente utilizando la cúpula militar para amenazar y disuadir a los comunicadores sociales, ¿no estamos ante la presencia de un golpe de Estado”.

En un documento preparado por el Movimiento Revolucionario Bolivariano 200 donde se exponen las causas que movían al grupo de militares insurgentes a alistarse en la rebelión militar de 1992, se tilda de tiranía a la democracia gestada durante cuarenta años de partidocracia, en cuanto representa una degeneración política de los partidos, caracterizados por el ejercicio personal del poder, en provecho propio y perjuicio de los opositores. Acusa al gobierno de Carlos Andrés Pérez de corrupto, de atentar contra la soberanía, de no velar por el bienestar colectivo al permitir “que los habitantes del país sean habitualmente ejecutados por el hampa todos los fines de semana”, de incitar al asesinato al señalar a uno de los tenientes rebeldes de “delincuente militar que muy pronto desaparecerá”. Se hace allí igualmente un llamado a la desobediencia civil, se le exige la renuncia al presidente Pérez, y se pide la convocatoria a un Referéndum Nacional para revocar el mandato a todo el poder hasta entonces constituido, incluyendo el del Congreso Nacional, la Corte Suprema de Justicia y el Consejo Supremo Electoral, con el fin de devolverle la soberanía al pueblo venezolano, pues consideraba que no existía independencia entre los poderes legislativos, ejecutivos y de justicia (Garrido 2000: 158-173).

La renovación del poder constituido se dio efectivamente, no por la vía del golpe militar sino por la vía democrática diez años más tarde. Una vez investido como presidente, Chávez llamó a un referéndum que avalara un proceso constituyente. Con el respaldo de una mayoría logró todos sus objetivos. Ha sido la hegemonía de ese respaldo aplastante lo que ha ido propiciando el fortalecimiento de la oposición, así como su crecimiento, al sumársele votos y grupos que se han ido desprendiendo del oficialismo chavista, a medida que éste inició su proceso de radicalización.

A partir de entonces, arrecian en el discurso de la oposición a Chávez las mismas acusaciones especulares que los militares insurgentes del ‘92 le hicieron al gobierno de turno: incitación al delito, tiranía, secuestro de los poderes públicos, amenazas contra la libertad de expresión y los medios de comunicación, incremento notorio en los porcentajes de la criminalidad y número de homicidios, particularmente los ocurridos durante los fines de semana. Como un mensaje que llama a la “incitación al delito”, señala la oposición,

fue el enunciado por el presidente Chávez, en una alocución pública dirigida a los soldados del ejército, en el cual expuso la disyuntiva a la que se vería sometido el soldado venezolano “de tener que apuntar al corazón de la oligarquía golpista y no al pueblo”. Con este mensaje intentaba Chávez disuadir al actual Consejo Nacional Electoral de no aceptar las firmas recolectadas por la oposición el dos de febrero de 2002 para ejercer su derecho de solicitar la realización de un referéndum revocatorio de su mandato, tal como lo estipula el artículo 72 de la constitución vigente, una vez transcurrida la mitad del período para el cual fue elegido.

Dejando de lado los argumentos leguleyos a los cuales apelaron ambos bandos para afirmar la legitimidad o ilegitimidad de estas firmas, es importante señalar que el mandatario apeló constantemente al apego a la constitución y a solicitar un referéndum revocatorio de su mandato en el momento oportuno, como vía democrática para resolver la crisis política y de gobernabilidad por la que atravesaba su gobierno, agudizada particularmente a finales del año 2002, con el paro cívico nacional, convocado en primera instancia para solicitar una salida refrendaria anticipada o la renuncia del presidente. Esta protesta civil realizada por una oposición desesperada se transformó en coercitiva en su búsqueda de conseguir “la fórmula para salir de Chávez” o “salir de la crisis”, como ha sido una de las expresiones verbales usadas. La palabra “crisis” se convierte en este contexto en metáfora que encubre democráticamente la personalización de una obsesión, creyendo que con la simple salida de Chávez el país podrá también “salir de esa pesadilla” en la que se encuentra sumido.

Crisis, pesadilla y Chávez se imantan del mismo significado, lo cual permite visualizar o imaginar la renuncia o salida de la cabeza que lidera el poder como una solución que reestablecerá un orden que el tiempo virtual y la realidad onírica de la pesadilla habían quebrantado. Una vez suspendida la realidad onírica de la “pesadilla”, el país volvería a su curso normal, para “construir el país que soñamos”, es decir, para entrar en otra realidad y tiempo oníricos.

La idea de desobediencia civil tuvo su período de gestación y reforzamiento, y de su promoción se encargó una de las plantas privadas de televisión, Globovisión, la cual a principios del mes de octubre transmitió una serie de documentales sobre la desobediencia civil y la resistencia pasiva en el mundo (*El Nacional*, 2002[a]). Pero la respuesta que obtuvieron fue otra: al paro cívico nacional de dos meses de duración se le opuso la férrea resistencia del oficialismo, que lo tildó de “golpismo desestabilizador”, que colocó la confrontación nuevamente en la esfera de lo bélico, tal como lo expresó



Chávez en un mensaje enviado por video a los presidentes del MERCOSUR reunidos en Brasilia excusándose por su ausencia: “Ustedes saben que en Venezuela estamos librando una nueva batalla en defensa de nuestra Constitución, la más legítima que el pueblo venezolano ha tenido en su historia”. En ese mismo mensaje instó a “seguir luchando por cambiar los modelos económicos” y a desprenderse “en forma progresiva del capitalismo salvaje” (*El Nacional* 2002[a]).

Hacemos un alto para llamar a la reflexión sobre este reflejo especular y mimetismo en el discurso y las acciones de ambos bandos. Si la anulación del Otro conduce a la violencia, ¿cuál es la salida pacífica y democrática del país si la población se encuentra escindida bajo discursos y comportamientos miméticos. Uno es la copia del Otro, ambos coinciden en la semejanza de la exclusión y el (no)reconocimiento, ambos apelan a distintas formas de violencia bajo el razonamiento de defensa de la democracia.

En medio de esta guerra de información y desinformación, de verdades que atacan y verdades que contraatacan, se encuentra el ciudadano de a pie, casi incapacitado de construir su verdad a menos que se apegue devotamente a la narración de una de las partes. Se trata pues de una población aterra-da y debilitada por un exceso de información, que se enuncia en un campo de batalla y se mueve con las estrategias de la confrontación.

## EL LIDERAZGO MESIÁNICO

En otros trabajos he tratado el culto popular alrededor de Simón Bolívar y el espíritu mesiánico al cual apela Hugo Chávez como estrategia de movilización de masas y colectivos (Salas, 1987: 82-92; 2001: 201-221). Interesa destacar en esta oportunidad ciertos gestos, expresiones verbales y uso de imágenes a las que recurre para reforzar su bolivarismo como un asunto de fe patriótica que se impregna de lo sagrado. En sus alocuciones televisadas, frecuentemente transmitidas en cadena obligada e impuesta a las estaciones de radio y plantas de televisión, Chávez constantemente apela a la constitución elaborada bajo su mirada vigilante y estricta supervisión, y para hacerla visible y efectiva enseña un pequeño librito azul que la contiene y guarda en uno de los bolsillos de su camisa o saco. En el otro bolsillo guarda la imagen de un Cristo crucificado, y el gesto se ritualiza cuando saca los dos a la vez. De esta forma, la constitución se impregna de lo sagrado y se postula como un elemento de fe, que refuerza con las fórmulas verbales como “Cristo es mi comandante. A él obedezco. La voz del pueblo es la voz de Dios”. Con enun-

ciados formulaicos así de simples pero de gran impacto, Chávez se ofrece como el elegido divino de una causa sagrada, de la cual él es tan sólo el protagonista que la lidera. Las leyes y el conjunto de normas que deben regir y ordenar lo público y el espacio de lo civil se confunden, de esta forma, con el dogma religioso, y con ello se pretende fomentar una actitud devota de corte fundamentalista hacia el librito azul, suerte de Biblia religiosa patriótica.

La gran paradoja es que, detrás de esta actitud religiosa y ritualizada hacia la constitución, a Chávez se le acusa de haberla violado decenas de veces, al extremo de que en una de sus largas alocuciones arengó a los jefes de los comandos militares a desconocer las decisiones del Tribunal Supremo de Justicia, en una ocasión que éste falló de forma adversa a las expectativas del presidente Chávez. El uso ritualizado de la dualidad Constitución y Cristo tiene como objeto transformar lo político en religioso. Detrás de la legitimidad que le confiere lo sagrado se oculta la profanación y el quebrantamiento de la norma, y el librito azul de la Constitución se convierte en fetiche que respalda un gobierno de corte populista, que lleva como ideario y lema la instauración de una revolución por la vía pacífica y democrática. Democracia y paz se convierten igualmente en nociones sospechosas que no se avienen con el clima de confrontación existente.

Fortificar a los sectores populares y organizarlos en redes de autogestión y de apoyo a la revolución ha sido la tarea acuciante del gobierno. Lamentablemente, en el desmontaje de las estructuras existentes, la corrupción se ha incrementado notoriamente. La lucha contra “ese terrible flagelo” fue uno de los lemas que caracterizó a la campaña electoral de Chávez. Sin embargo, el tópico ha dejado ya de ser tema de discusión de los gobernantes. El Contralor General de la república es el personaje menos relevante de todo el proceso, casi invisible. Mientras tanto, arrecian las acusaciones de la oposición, sacando a la luz pruebas de enormes desfalcos al erario público.

En otras oportunidades he tratado algunos aspectos que tipifican el mesianismo que se estaba configurando en Venezuela. Parafraseando a Laplantine, un estudioso de estos fenómenos, señalaba que el mesianismo mantiene un diálogo patético con la historia y con lo sagrado, y ese diálogo suele tornarse patológico cuando la esperanza mesiánica está signada por los procesos de “proyección” y “escisión”. Es decir, no hay términos medios entre los elegidos y los damnificados, entre los buenos y los malos, los defensores del género humano y sus adversarios, creándose así un sociocentrismo, como efectivamente sucede con el verbo y discurso provocador e incendiario de Chávez, que divide a la sociedad en las dicotomías “oligarcas” y “pueblo soberano”, “corruptos” y “bolivarianos”, “patriotas” y “traidores”, “golpistas-terroristas” y

“chavistas”, entre otros. Este carácter disfuncional y autodestructor del fenómeno, según Laplantine, constituye a escala colectiva estadios de negación de una cultura y la aniquilación de lo que se posee. En este sentido, los mesianismos del fracaso, como los llama, son suicidas (Salas, 2001: 210; Laplantine, 1977: 204).

### **LAS CALLES HABLAN: PITOS, BANDERAS Y CACEROLAS EN MANOS DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Cabe aquí destacar primero las relaciones transnacionales y sus influencias en las representaciones que la idea de sociedad civil ha ido tomando a partir del fin de la Guerra Fría. Al respecto, señala Daniel Mato que la noción de sociedad civil y sus diferentes representaciones sociales comienzan a prosperar en Latinoamérica en el seno de un número creciente de organizaciones, que de forma paulatina se fueron vinculando transnacionalmente entre sí y con actores globales tales como el BID, el Banco Mundial, el PNUD, la Fundación Friedrich Ebert de Alemania y varias instituciones de EE.UU., entre otras, que apoyaban programas de fortalecimiento de la sociedad civil que propiciaron la creación de redes y espacios de intercambio donde la noción de sociedad civil fue consolidando sus formas de representación, asociadas principalmente con los imaginarios de democracia. Precizando este proceso en Venezuela, Mato señala que en este país es una expresión que se revitaliza y resignifica como parte del vocabulario público en la década del noventa, cuando el término “sociedad civil” comienza a sustituir al de “organizaciones no gubernamentales”. La noción de sociedad civil, de esta manera, fortifica su presencia e influye en las agendas o prácticas de un número significativo de grupos locales. Mato desarrolla su propuesta de cómo en la actualidad las nociones de “identidad” y “sociedad civil” producen sus representaciones sociales no sólo en los contextos locales de los países, sino también en conexión con redes transnacionales a través de las cuales los actores locales se vinculan con actores globales. En el marco de estos contextos de intercambio, los actores locales adoptan, reinterpretan, se apropian, resignifican y negocian estas representaciones sociales. En algunos casos ocurren apropiaciones creativas; en otros, el rechazo o resistencia a las mismas (Mato, 2001: 24, 145-147).

El actual conflicto venezolano debe entenderse en el marco de transformaciones sociales en tiempos de globalización, en los cuales, si por un lado surge una revitalización de la “sociedad civil”, también las acusaciones de “terrorismo” y lucha en su contra enunciadas por el presidente Bush a raíz de los suce-

sos del 11 de septiembre son apropiadas, en contextos diferentes, paradójicamente para condenar las acciones de protesta y desobediencia civil protagonizadas por el grupo que en Venezuela se autodenominó sociedad civil.

El descontento de los sectores medios y altos en Venezuela comenzó a tomar forma poco a poco. Empezaron a manifestarse en pequeños grupos convocados para demandar reformas en el proyecto de ley educativa, ya que, según su punto de vista, el propuesto por el gobierno atentaba contra la educación privada y las libertades que usualmente ese sistema les confiere. Se reclamaba, además, que había sido redactado sin consultar a la asociación que los representaba. Se trataba de protestas muy puntuales, realizadas en la zona este de Caracas, tenida como residencial y poblada por los sectores favorecidos económicamente. A medida que el descontento generalizado creció, surgieron nuevas asociaciones civiles que se unieron a las tradicionales. La noción de “sociedad civil” vinculada con las protestas anti Chávez empezó a tener presencia y voz en los programas de radio y televisión.

El 23 de enero de 2002 se realizó la primera gran marcha multitudinaria organizada por los partidos políticos tradicionales y asociaciones civiles de la oposición. La convocatoria tuvo una masiva respuesta que sorprendió al oficialismo, acostumbrado a tener el monopolio de las calles con sus manifestaciones populares. Ese día, las calles de Caracas comenzaron a hablar de una forma diferente. La gente marchaba caceroleando y portando consignas que pedían respeto a la libertad de medios, a la libertad sindical. También pedían la renuncia a Chávez. “Fuera el loco y su atajo de incapaces” fue una de las consignas vociferadas. El tema de la locura<sup>7</sup> empezaba a aflorar públicamente, y la amenaza de o miedo a una cubanización del país se hacían visibles en las pancartas cargadas por los marchistas. “Chávez vete ya” era otro llamado que traslucía una irritación notable, que buscaba una forma de expresión diferente a las rutinarias tertulias entre amigos, las cuales ya empezaban a confirmar una obsesión por el tema. Chávez era asunto obligado de una conversación que reflejaba gran desesperación.

Las calles se convirtieron en un lugar para medir fuerzas. Las marchas de la oposición poco a poco se fueron revistiendo de signos: unos que le daban identidad grupal por un lado, y otros que las ataban a la nación. El uso del color negro en la ropa era una forma de simbolizar que el país estaba de luto. Y la palabra “escuálido”, usada alguna vez por Chávez para nombrar la poca fuerza de su grupo opositor, comenzó a llevarse como distintivo de fuerza y presencia. La bandera de Venezuela empezó a tener gran visibilidad en manos de la oposición: era un signo de venezolanidad y de resistencia. A tal extremo que, en esta guerra de símbolos, la bandera nacional es distintivo del grupo

opositor, mientras que el color rojo y las banderas de ese color son los portestandartes del oficialismo para denotar un carácter revolucionario. En otras palabras, el oficialismo se hizo revolucionario, y la oposición nacionalista. La oposición le había robado el símbolo de nacionalidad al oficialismo con esa mudanza de la bandera.

Marchando por las calles de Caracas en protesta, yendo de un extremo a otro de la ciudad, pisando nuevas rutas, unas que resultaban pacíficas, y otras tormentosas por los enfrentamientos con grupos de choque paramilitarios armados, aspirando gases lacrimógenos, retando a las fuerzas del orden público, regando sangre de algunos caídos, la oposición ha ido construyendo una ciudadanía peregrina, que camina y marcha sin descansar, con un solo pensamiento en la mente: “¡Fuera. Fuera. Chávez vete ya!”. Marcha la familia completa: abuelos, hijos, niños; inclusive algunos no dejan sus mascotas atrás. Y la bandera tricolor ya se hizo vestido, sombrero, bolso, camisa. Son cuerpos que se visten de nación, que cubren sus cabezas de nación, que caminan ondeando incansablemente la bandera, pidiéndole a Chávez que se vaya, porque quieren un país en paz y unido. Pero una paz que se vislumbra inalcanzable porque cada grupo se percibe solamente a sí mismo y no reconoce las diferencias del Otro. Cada bando quiere el país a su manera: con Chávez o sin él.

## REVOLUCIÓN BOLIVARIANA VERSUS PARO CÍVICO NACIONAL

¿En qué consiste el devenir del proyecto revolucionario del gobierno de Chávez? Su simbología roja es revolucionaria, su verbo cada vez es más vehemente y dirigido contra una supuesta “oligarquía terrorista y desestabilizadora”, sus afectos por Cuba son cada vez más visibles, lo político se militariza en una alianza “cívico-militar” que reivindica a los sectores excluidos. La oposición es reducida por el oficialismo a “oligarquía”, lo cual hace invisible una realidad más compleja. Con la palabra y con el acto de negación descalifica y reduce a la nada una presencia masiva, multitudinaria, de un descontento que caminó por las calles manifestando en su contra. ¿Pero cómo puede alguien imaginarse un país con una oligarquía tan numerosa? El verbo del presidente pretende mágicamente ocultar una realidad, para desconocerla, y finalmente nombrarla de una forma especial para aprovisionarse de las razones que le permitan atacarla. “Paro terrorista” llamó el oficialismo al “paro

---

7 A las consignas vociferadas por la oposición que señalaban al presidente como “Chávez loco”, no tardó en surgir de boca de sus seguidores el “Chávez los tiene locos”. Así se ha ido impregnando la atmósfera política de un enrarecido aire de locura que tiene poseídos a la población y al país.

cívico”. Por otro lado, una oposición poseída por un profundo rechazo hacia un líder popular y populista cae también en el campo de los simplismos, y sus argumentos se hacen más emocionales que racionales, pues se sustentan más en el miedo profundo y culturalmente enraizado de terminar en un régimen “castrocomunista” que en un análisis estructural del contexto social y cultural que generó la crisis vigente. Ésta, no debemos ignorarlo, se gesta en el ejercicio de una democracia que en sus últimas dos décadas profundizó la desigualdad social y cultivó gozosamente la corrupción.

Sin embargo, más profundo es el desajuste y miedo que le ocasiona a la oposición encontrarse en un espacio público transgredido, en el cual los sectores sociales más desposeídos se han hecho visibles. La buhonería o economía informal ha proliferado y tomado avenidas que antes le estaban prohibidas. Gente perteneciente a los “grupos de choque” o “círculos del terror” rodea permanentemente los espacios del poder, como la Asamblea Nacional, para defender la revolución. Un nuevo poder político desplazó al anterior, y este desplazamiento ha traído consigo un reordenamiento de conceptos difícil de asimilar.

Después de un largo y devastador paro cívico nacional que duró más de 63 días, y el desastre económico que se visualiza como irreversible y agudiza la situación previa existente, cabe preguntarse si el país no protagonizó una suerte de suicidio colectivo. Ese mismo que se podía leer entre las líneas de la patología de un mesianismo del fracaso, basado en la exclusión/negación de uno de los lados. Ambos lados luchan tenaz y tercamente por su verdad. Ambos sumidos en un fenómeno colectivo de masas. La paradoja es que el acto suicida se realizó bajo la ilusión óptica de una acción salvacionista.

Este paro “cívico nacional,” iniciado en diciembre de 2002 y que se prolongó durante dos interminables meses, tenía como meta presionar en pos de la búsqueda de una salida electoral a la crisis de gobernabilidad del país, en la Mesa de Negociación y Acuerdos encabezada por César Gaviria, secretario general de la Organización de Estados Americanos (OEA). Una negociación que desde su inicio debió realizarse bajo la presión coercitiva de la convocatoria a una huelga general, encabezada por la dirección empresarial (FEDECAMARAS) en paradójica alianza con la confederación de trabajadores (CTV), a la cual se le unieron luego la industria petrolera y la marina mercante, encargada del transporte internacional de los productos petroleros. Como “antidemocrática” y de “propósitos sediciosos y golpistas” fue tildada esta acción por los voceros del gobierno, a la vez que hicieron un llamado a la oposición democrática de deslindarse de los sectores “golpistas, terroristas y antidemocráticos” que engrosaban sus filas (*El Universal*, 2002[b]). Este lla-

mado del gobierno, que entonces clasificó a la oposición en un sector democrático y otro golpista, creaba un espacio virtual para el diálogo.

La realidad en la calle, sin embargo, fue otra, pues un numeroso grupo de habitantes que se autodenominó “sociedad civil” para diferenciarse del otro sector, llamado “soberano”, “pueblo bolivariano” o “revolucionario” por su líder Hugo Chávez, se encontraba poseído por una emoción colectiva de masas, que pedía a voces la realización de un paro de mayor trascendencia que los realizados anteriormente y mostraba su disposición a “tomar definitivamente la calle” como medio de protesta. Estos actos, inscriptos en un llamado a la desobediencia civil, encontraban su amparo en un peculiar artículo introducido en la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, aprobada en un acto referendario en el año 2000. Se trata precisamente del Art. 350, según el cual “El pueblo de Venezuela, fiel a su tradición republicana, a su lucha por la independencia, la paz y la libertad, desconocerá cualquier régimen, legislación o autoridad, que contrarie los valores, principios y garantías democráticos o menoscabe los derechos humanos”.

La protesta en la calle fue vista por el bando opositor como “la única salida que les quedaba a los venezolanos para forzar una salida electoral adelantada”. Para el bando oficialista la calle era más bien un lugar de poder, pero no para protestar sino para medir fuerzas. A una marcha convocada por la oposición le salía al paso la contramarcha de los seguidores del gobierno. La cuantificación de cuál de las marchas era más numerosa seguía de inmediato, y cada grupo se abrogaba la mayoría.

Es así como han entrado en (dis)funcionamiento dos lógicas de razonamiento encontradas, basadas en la exclusión del Otro y en la incapacidad del diálogo.

## LA REVOLUCIÓN Y EL GOLPISMO MEDIÁTICOS

El verbo beligerante del presidente Chávez no ha dejado de disparar sus proyectiles contra los medios privados de comunicación impresos, radio y televisión, a quienes acusa de parcializados y “golpistas”, en especial por la conducta asumida durante el largo paro cívico nacional, aunque la acusación de oposición “golpista”, apoyada por medios “golpistas”, había comenzado antes a raíz de la multitudinaria marcha del 11 de abril de 2002, que culminó en un golpe y el efímero mandato del empresario Carmona. Los principales canales de la televisión se unieron al paro y se mantuvieron durante dos meses dedicados casi exclusivamente a transmitir imágenes referidas a las manifes-

taciones y actos de calle realizados en protesta, así como a entrevistar a voceros de la Coordinadora Democrática emitiendo sus opiniones, cálculos, acusaciones. Por la televisión se veían en vivo y directo las manifestaciones en la calle, tanto en sus momentos carnalescos como en aquellos en los que imperó el terror y la confrontación. La plaza de Altamira, lugar declarado como zona liberada por un grupo de militares que se declararon en “desobediencia legítima”, se mantenía permanente cubierta por cámaras de televisión. Es así como la teleaudiencia se encontró repentinamente observando en vivo y directo la “masacre” ocurrida en la plaza donde tres personas murieron y un número de heridos quedaron a manos de un sujeto acusado de seguir supuestamente órdenes “asesinas” de parte de grupos de comando oficialista.

Un show mediático derivó de lo que se llamó “los partes de guerra” emitidos por los voceros de la Coordinadora Democrática y transmitidos todas las tardes por varios canales de televisión para informar los avances y logros del paro. Por ejemplo, unas veces se anunciaba la incorporación de nuevos grupos o asociaciones a la huelga. Otras veces se detallaba la progresiva paralización de la industria petrolera y de los buques de la Marina Mercante encargados de transportar el petróleo. Estos últimos, de paso, portaban nombres de reinas de belleza venezolanas que habían triunfado en concursos internacionales. Allí estaban representados el petróleo y los nombres de reinas de belleza, que han sido dos de las grandes producciones que han caracterizado al país. Emblemático fue el primero de estos buques en sumarse al paro: el *Pilón León*<sup>8</sup>. Este buque varado en alta mar, inmóvil, representaba un icono de triunfo para los convocadores del paro petrolero. Su tripulación fue televisada de forma tal que fue percibida como heroica en los momentos cruciales que debieron resistir la toma militar del buque, para sufrir luego su desalojo y ser reemplazada por otra tripulación, impuesta por las fuerzas que acompañaban a Chávez y supuestamente incapaz de moverlo. Hasta que el buque fue visto desplazándose por las aguas, lo cual dio clara señales que el paro petrolero comenzaba a perder fuerza. Las noticias sobre la carestía de gasolina y alimentos también formaban parte de la gesta de resistencia pasiva de la “ciudadanía” sumada voluntariamente al paro, mientras que las penurias que también debieron pasar aquellos que no estaban con el paro no formaba parte del relato contado por los medios de comunicación. Los diarios mostraban en sus primeras páginas numerosas banderas nacionales ondeantes que portaban los marchistas, o escenas pavorosas cuando el terror se volvía amenazante por la presencia de las “bandas armadas” oficialistas o de la Guardia Nacional con sus gases lacrimógenos, escopetas con perdigones y uso de la fuerza. Transcurrieron dos meses sin que las estaciones de televisión y



radio privadas transmitieran comerciales ni programación de entretenimiento. El esparcimiento era la resistencia –televisada– de la oposición, la cual era amenizada, en ocasiones, con la participación de figuras de la farándula. Las intervenciones de la Mesa de Negociación y Acuerdos, la incertidumbre, el terror y el dolor por la sangre derramada también eran transmitidos por los medios de comunicación, hasta que finalmente la resistencia, en forma de paro activo, tuvo que volver a la cotidianidad. Una cotidianidad que de repente despertó empobrecida, con negocios sumidos en la quiebra y fábricas por cerrar. El gobierno decretó el control de cambio, y el presidente anunció que no habría divisas para los golpistas.

Concluido el paro cívico nacional, y apenas parcial y precariamente recuperado el país, el gobierno ha ido delineando un programa de acción dirigido a mostrar sus logros en otro show mediático. Chávez se autoerigió en el líder de una revolución latinoamericana anti-globalizadora. Consciente de la importancia del apoyo de los medios, encadena todas las televisoras y estaciones de radio nacionales para mostrarse liderando grupos y movimientos en Brasil, en la Argentina... De esta forma, el gobierno revolucionario de Chávez se inserta en prácticas llamadas anti-globalizadoras, con un discurso anti-neoliberal, pero que en la realidad operan dentro de otro marco globalizador. Es decir, forman parte de una globalización de interrelaciones a escala planetaria de actores sociales. Globalización, en este contexto, trasciende los sentidos reduccionistas que la limitan a las políticas económicas neoliberales, de libre comercio, o al alcance global de los medios de comunicación. Estas prácticas activistas que se oponen a las hegemonías establecidas, en realidad, forman parte de las transformaciones sociales en los tiempos de globalización, y participan de los circuitos globalizadores, muchas veces con una carga de confrontación, por lo que tienen que recurrir a denominarse con la palabra “anti” para ejercer espacios de poder contra-hegemónicos (Mato, 2003: 14).

La poderosa hegemonía del dominio estadounidense ejercido sobre Irak ante los numerosos ojos atónitos del resto del mundo ha conferido un basa-

---

8 Pilín León es una de las destacadas Miss Venezuela que han triunfado en los concursos de belleza universales y mundiales. El buque que llevaba su nombre fue rebautizado posteriormente con el nombre de Negra Matea, conocida en la historia apócrifa bolivariana como una de las nodrizas de Bolívar. Su representación en el imaginario popular es el de una mujer corpulenta, de caderas anchas, busto voluminoso, gorda, con su pañuelo enrollado alrededor de la cabeza a la manera antillana. Este gesto no sólo asciende a una mujer de color a un sitio propio de una reina de belleza, sino que desmitifica el culto mismo a la belleza. Es un gesto que degrada al estereotipo de mujer venezolana creado por los medios de comunicación y lo hace desaparecer, para postular una visión totalmente diferente de mujer venezolana: la esclava nodriza negra que amamantó al Libertador. Se trata de un gesto que degrada un icono para elevar otro como propuesta de modelaje.

mento a Chávez para reafirmar una posición de defensa de la soberanía nacional, así como también para enfrentar al gobierno de Bush y sus aliados. De esta forma, el discurso confrontador de Chávez ha tomado dimensiones globales. Antes de que emitiera sus ataques verbales condenando la guerra de Irak, ya Chávez había calificado como “terrorismo” los bombardeos en Afganistán, mostrando por televisión una foto de niños, víctimas, destrozados por las bombas americanas. En este sentido, la situación actual en Venezuela debe ser analizada en el contexto de transformaciones y conflictos globales. La defensa de la soberanía nacional a la que alude Chávez la inserta en el contexto de confrontaciones que trascienden lo nacional local, y con un tono que resucita fantasmas de la Guerra Fría por un lado veta la ingerencia americana en su país, a la vez que exalta la presencia cubana como la de un aliado revolucionario.

Por televisión en cadena se ve a diario cómo la revolución avanza a “marcha de vencedores” en el interior de la nación. El gobierno cuenta con el monopolio del canal televisivo del Estado, y para obligar a los canales privados a informar a su manera recurre a la estrategia de encadenar todas las estaciones televisivas y de radio. De esta manera, difunde ya sea la apertura de cada programa nuevo de gobierno que pone en marcha, o los logros de los recién iniciados. Desde que Chávez se encargó de la presidencia en 1999 hasta el momento (fines de septiembre de 2003), lleva 500 horas acumuladas de cadena informativa, que equivalen a unos veinte días. De esta forma, argumenta Chávez, compensa la campaña desinformativa en torno a su persona y gobierno. Las radios alternativas que cada día surgen y se incrementan en número, con el apoyo económico del gobierno, son otros caminos de divulgación de la revolución y sus logros.

Se ha cumplido también el plazo para activar el Referéndum Revocatorio al mandato de Chávez, que es la única salida constitucional que le queda a la oposición, la cual dice contar con la voluntad de una contundente mayoría. Son muchos los vacíos legales creados por la nueva constitución que tienen que ser resueltos en el Tribunal Supremo de Justicia, parcialmente controlado por el oficialismo. La ley que normará el referéndum apenas acaba de ser discutida y decretada en el seno del directorio del Consejo Nacional Electoral en medio de una gran discusión de parte de ambos lados, sospechosos cada uno del otro, tratando cada uno de imponer sus puntos de vista.

## UNA ALTERIDAD MIMÉTICA

Si revisamos los discursos que cada bando enuncia para acusar al Otro, observamos que la diferencia se diluye en la semejanza, confundiendo el *Self* y el Otro en la imitación. Michael Taussig (1993) señala la importancia de los componentes históricos y culturales que impregnan la facultad mimética. Profundiza igualmente el camino abierto por Adorno y Horkheimer, al demostrar cómo la historia de la mimesis está profundamente vinculada con el colonialismo euroamericano, en cuanto a la relación vivida y sensorialmente experimentada por el proceso civilizatorio tratando de someter a la barbarie. La mimesis, en este sentido, es la absurda historia de cómo se ha pretendido civilizar al temido Otro, sometiéndolo. Si en tiempos pasados la imitación significaba protección, pues los *chamanes* se protegían del peligro mediante máscaras o imágenes que imitaban al peligro mismo, hoy en día, una mirada culturalista le otorga a la imitación un sentido de realismo, pues entre mimesis y alteridad se crean continuidades más que diferencias, en consecuencia, en la imitación del Otro, según la prácticas del pensamiento occidental, se evidencia una presencia reprimida, que la misma razón ilustrada no ha podido erradicar. La imitación (mimesis) conlleva una fuerza escondida, reprimida, destructiva (Taussig, 1993). Esta fuerza aniquiladora merece una reflexión crítica cuando se observa interactuando en la palestra política entre grupos confrontados, como se observa en el caso venezolano. Dos grupos confrontados, tratando de demarcar las diferencias que lo separan del temido Otro, pero en el fondo, mediante el ejercicio de la mimesis, continúa la práctica de la exclusión y aniquilación del Otro.

El lenguaje, los gestos, el tono y la vehemencia con que cada grupo se expresa, reflejan no sólo una sociedad dividida sino también una incapacidad de reconocer al Otro con sus diferencias. Ambos grupos demuestran estar sumidos en un comportamiento de psicología de masas<sup>9</sup>. Pero una masa escindida que se agrupa en torno a un líder: unos para amarlo, otros para odiarlo. La consigna de adhesión vocifera un “no pasarán”, la de repudio “ni un paso atrás”. El gesto de adhesión: un brazo que se alza con la palma abierta para recibir el golpe del puño, proveniente del otro brazo que también se alza para chocarla. Este ademán violento tiene su respuesta en el braceo que el bando opositor gesticula como forma de identificación en sus marchas y reuniones: un brazo que se alza, con un dedo desplegado acompañado del grito “fuera”, que funciona como una suerte de anhelo exorcista que aspira sacar los demonios que la poseen. Es una suerte de rechazo de la sombra que lo posesiona.

El miedo no está ausente en ninguno de los bandos enfrentados. El lenguaje divisionista del presidente Chávez, basado en un discurso de confrontación social, ha aglutinado a su alrededor mayoritariamente a las clases más desposeídas. Quien no está con su revolución es tildado de “oligarca” o “escuálido”, como en un comienzo llamó a sus oponentes por lo reducido del número de sus adversarios, mientras que la clase media, profesional, y la élite, se han aglutinado principalmente en la oposición. De esta forma, el discurso clasificatorio del líder, tan amado como rechazado, ha ido constituyendo dos bandos socialmente discrepantes.

La realidad es más compleja. Ambos grupos son de composición social heterogénea. El grupo opositor capta gente de los sectores populares, mientras que el oficialista se esmera en atraer a y demostrar la presencia de una clase media “en positivo”, para lo cual ha creado precisamente una organización -o movimiento- llamada “Clase Media en Positivo”. Con la presencia de ésta realza su imagen, mostrándola por la televisión a la vez que anuncia o explica planes de gobierno dirigidos a los sectores populares excluidos y muestra el fomento de una política de desarrollo endógeno que se opone al modelo neoliberal. Por ejemplo, el banco del pueblo, el banco de la mujer, el plan alfabetizador, y el de salud, llamado “Barrio adentro”, que como se desprende de su nombre se ejecuta más allá de los límites reconocidos de la pobreza, pues la palabra “barrio” se refiere a aquellas áreas urbanas pobladas por sectores de escasos recursos económicos que forman enclaves o cinturones de pobreza alrededor de las ciudades.

De esta forma, las clases sociales, si se nos permite usar el término, se han convertido en un capital político. La oposición se esmera en visibilizar la presencia y adhesión de sectores populares a su lado, para demostrar cómo gana terreno día a día y se hace cada vez más representativa y multitudinaria. Mientras que Chávez se constituye en escenario de popularidad que incluye a todos, muestra a una clase media emergente, se autoerige líder de un proyecto multipolar y de integración latinoamericana, apelando al ideario de Bolívar.

Los medios de comunicación que representan a la voz opositora revelan, mediante cifras porcentuales, un supuesto descenso de popularidad del líder, particularmente en los sectores sociales de menores ingresos. El gobierno de Chávez, por su parte, después del paro organizado por las fuerzas de la oposición, que incluyó a la industria petrolera, ha logrado una recuperación económica que le ha permitido poner en escena un plan de gobierno tildado de

---

9 El fenómeno de los comportamientos y psicología de las masas lo aborda Freud (1977).

“populista” e “irreal” por los adversarios, pero cuyos efectos verdaderos en el largo alcance están aún por medirse. Ciertamente dejarán su huella en cuanto al reconocimiento e inclusión de los sectores sociales reconocidos por su gestión.

No obstante la supuesta incorporación de los sectores populares al interior del grupo opositor, no desaparece el miedo que los más desposeídos le producen. Es un miedo al Otro “bárbaro”, tal como cultural e históricamente la lógica y razón occidentalizada de la población de mayores recursos económicos ha construido al otro “desclasado”.

En el contexto de esta percepción, ese Otro “bárbaro” asociado al *lumpen* es visualizado como una amenaza que en cualquier momento puede asaltar las casas y residencias de los más favorecidos, bajo el ojo complaciente de las fuerzas encargadas de mantener el orden público, obedeciendo el mandato de las autoridades actuales del gobierno. En esta especie de terror colectivo, los grupos vecinales de las zonas residenciales diseñaron estrategias de autodefensa, que en algunos sectores de la ciudad de Caracas incluyó el levantamiento de barricadas y alambradas de púas. Reporta un diario de circulación nacional que “en Caracas los vecinos se preparan para una batalla campal. (...) En gran parte de las urbanizaciones, especialmente del este de la ciudad, se han organizado planes de contingencia más propios de una guerra que para atender una emergencia real. Las propuestas van desde inventariar las armas que existen hasta echar aceite caliente en las escaleras. Muchas iglesias se han acondicionado como hospitales de campaña. Los expertos advierten que algunas medidas pueden atentar contra la seguridad de la comunidad. (...) algunas personas colocaron piedras en las azoteas para lanzarlas y a otros se les indica que lancen agua hirviendo por las ventanas ante la entrada de ‘gente rara’ (*El Nacional*, 2003[c]). El solo hecho de poder parecerse a un estereotipo de “gente rara” pone en peligro la vida de una persona que se acerque al lugar. Ciertamente el miedo invade la conciencia de colectividades, y en ese estadio la razón y la lógica funcionan bajo los impulsos de la defensa irracional.

Pero el miedo a la posibilidad de que “corra sangre” no es exclusivo de los sectores medios y altos, pues si algún conglomerado ha visto correr sangre es precisamente el popular, que recibió los peores embates en oportunidad de la revuelta popular en 1989 que, como se señaló al comienzo de este trabajo, recibió el nombre de “Caracazo” o “Sacudón”. La sangre, sin embargo, no ha parado de correr, pues son los sectores populares los que se desangran diariamente, en especial los fines de semana, cuando la delincuencia y sus enfrentamientos de bandas cobran mayor número de vidas.

Caos es lo que mayoritariamente reina en las zonas populares de Caracas, con el agravante de no contar con la protección de la policía civil metropolitana, que ha sido intervenida por orden del gobierno central y la que se le ha incautado el armamento bajo el alegato de que éste constituye armas potentes de guerra. Hay que aclarar al lector que el Alcalde Mayor<sup>10</sup>, de quien depende este cuerpo policial que protege a la ciudad, está alineado con la oposición. Al razonamiento del oficialismo le sale al paso el del jefe de la policía con los argumentos de que sólo con armamento pesado pueden ellos hacer frente a una delincuencia apertrechada de armas largas, que tiene su residencia fundamentalmente en los barrios populares.

El miedo también invade al presidente Chávez y sus seguidores, quienes ya experimentaron una polémica separación del poder. Todavía hoy en día para algunos es asunto de discusión si se trató de un golpe de estado o de un vacío de poder. Pues el ministro de Defensa, uno de los voceros más calificados y de alto rango, le anunció al país que se le había solicitado la renuncia al Presidente, la cual había aceptado<sup>11</sup>.

Una vez vuelto Chávez al poder, la posibilidad que se repita otro “golpe” causa aprehensión. Acercarse a las inmediaciones del palacio de gobierno significa toparse con tanques de guerra, alambradas, barricadas de protección y un número significativo de soldados armados. Tampoco el brevísimo período de gobierno -que puso en la presidencia al empresario Carmona para que sucediera al Chávez depuesto- permite figurarse una sobrevivencia pacífica para Chávez y sus seguidores una vez fuera del poder, pues las persecuciones (televisadas) que ocurrieron en esas breves horas buscando y apresando a los personajes del gobierno más detestados por la oposición dibujan un panorama poco pacífico para el oficialismo una vez fuera del poder.

Aunque el gobierno se ufana de la libertad de expresión y de la ausencia de presos políticos, sin embargo, en momentos de crisis, los periodistas tuvieron y tienen que salir a la calle con chalecos antibalas, cascos y máscaras antigases para protegerse de las agresiones a las que a menudo fueron y son sometidos tanto por la Guardia Nacional como por los grupos de choque (civiles armados) que cuentan con la protección del gobierno para que defiendan su revolución. Esto fue especialmente visible en los momentos agudos de confrontación en la calle, en particular durante los meses del “paro cívico nacio-

---

10 El Alcalde Mayor llegó a la Alcaldía Mayor con el apoyo de Chávez y el voto de sus seguidores. Con el transcurrir del tiempo pasó a formar parte de los grupos que se han ido deslindando del líder.

11 Este argumento no debe dejar de lado que la forma en que el empresario Carmona se autojuramentó, destituyó y desconoció todo el poder constituido, significaba en ese mismo momento un golpe de estado.

nal” o “paro golpista”. La televisión y los diarios, si bien son acusados por el gobierno de terroristas y de estar llevando a cabo un golpe mediático, por otro lado son tenidos por la audiencia opositora al régimen como los ojos que dejan testimonio y permiten conocer los desafueros.

Basta mirar, por ejemplo, la primera página del diario *El Universal* (2003[c]). Bajo el cintillo “Emboscada en el Tuy. Un muerto y más de 30 heridos por violencia desatada contra la marcha de la Coordinadora Democrática”, se acusa allí a la policía municipal de Charallave de disparar contra los manifestantes, y se observa una fotografía a colores donde se ve un grupo numeroso de hombres cuyos rostros y ropas se asocian con habitantes de los sectores populares. Congregados, sus gestos y postura corporal revelan una actitud aguerrida: ésa que tanto pánico causa en los sectores sociales medios y refuerza la imagen del Otro “bárbaro”. Uno de ellos porta un arma de fuego, y el resto, piedras, botellas y palos o bastones. En otra foto que enseña al mismo grupo se observa un número mayor de armas en posición de disparar. El grupo no está solo, ahora cuenta con la compañía de un soldado y dos policías que también apuntan sus armas al lente del fotógrafo, que transfiere la acción al observador de la foto, esto es, el lector del periódico. De esta forma el lente del fotógrafo transforma al lector del periódico en observador de una foto que reporta a sujetos peligrosos que lo amenazan con sus armas.

La crónica que acompaña esta noticia explica que “El caos, la anarquía y la violencia se apoderaron de Charallave. (...) Aquí los ‘defensores de la revolución’, con piedras, palos y botellas con gasolina en mano, obligaban a los conductores a detenerse (...) Este control tenía por objeto evitar que los periodistas y trabajadores de los medios de comunicación social –en especial los televisivos– pudiesen acercarse hacia la redoma de Santa Rosa, donde los opositores estaban siendo agredidos”. Por su parte, la alcaldesa de Charallave declaró “la oposición tiene que entender que los Valles del Tuy en su mayoría son afectos al proyecto democrático de Hugo Chávez... cuando ven a la oposición en la calle, pues ellos se vuelcan también”. Negó las acusaciones hechas en contra de su policía y denunció que “los agentes simplemente respondieron a disparos venidos en su contra” (2003[c]). De esta forma, la oposición, aparente blanco de los disparos, se transforma en sospechosa de haberlos iniciado.

En medio de esta guerra de información y desinformación, de verdades que atacan y verdades que contraatacan, se encuentra el ciudadano común, casi incapacitado de construir su verdad a menos que se apegue devotamente al parte de uno de los bandos. Se trata, pues, de una población aterrada y

debilitada por un exceso de información, que se mueve con las reglas de juego propias de un campo de batalla. La noción de democracia se hace sospechosa, pues ambos bandos abogan por ella. Sin embargo, las imágenes están allí, imborrables, revelando una parte de la verdad. La historia concluye como otras tantas, no hay seguimiento ni investigación sobre los hechos. La impunidad es la única que se sale con la suya.

Es así como el espacio público se ha ido transformando en un escenario de guerra: un escenario puesto allí para prevenir, para repeler, para protegerse de los demonios que se han desatado a partir de tantos años de inequidad. Ambos grupos se acusan mutuamente de fascistas. La teoría de la conspiración, manejada principalmente por el gobierno contra los convocantes del paro cívico nacional, permite al gobierno justificar el ejercicio de la fuerza. La dirigencia política y civil del paro, incluida allí la nómina mayor y ejecutiva de la industria petrolera, es acusada por el gobierno de “terrorista y sabotadora” al poner en jaque la Seguridad Nacional, por tratarse de la industria más importante del Estado. La respuesta del gobierno ante este hecho, en consecuencia, respondió a una situación de guerra. Las instalaciones petroleras fueron militarizadas y se incorporó nuevo personal, inclusive contratado en el extranjero. Mientras tanto, la “gente de petróleo” pasó a incrementar con dieciséis mil personas las altas cifras de desempleo. Bajo la denominación “gente de petróleo” se núcleo, como organización de la sociedad civil, un grupo numeroso de trabajadores de la petrolera estatal que fue involucrándose en actividades de protesta social con matices políticos cada vez más claros; a raíz de su protagonismo en el paro petrolero de diciembre de 2002, estos trabajadores fueron despedidos de sus trabajos. De haber sido el grupo profesional y trabajador que contaba con las mejores remuneraciones por responder a una trayectoria profesional y laboral basada en la excelencia, pasó a ocupar el espacio del vacío, como los grandes perdedores de la contienda. Esta acusación contundente de “terroristas y sabotadores” merece una reflexión, pues un acto de coerción realizado por la oposición en nombre de la desobediencia civil, en el contexto de una inmensa capacidad de resistencia demostrada por parte de ambos lados, que propició que la situación de parálisis del país se prolongara por inmensos dos meses, dejó a la economía del país exhausta y a la industria petrolera en un precario estado.

Ciertamente la seguridad nacional fue desestabilizada, al igual que la seguridad alimentaria. Esa conducta, percibida como “terrorista” para unos, “heroica” y de “sacrificio” para otros, condujo a radicalizar el conflicto. Y en medio del terrorismo o del sacrificio se causó un daño patrimonial irreversible al país, particularmente en lo referido a la industria petrolera.



El manejo de una teoría de la conspiración y otra de la desobediencia civil dicotomiza el entorno, entablando una disputa por la verdad, a la vez que cada grupo mistifica el conflicto existente. Si el gobierno cuenta con el monopolio de las armas, la oposición tiene el respaldo de los medios de comunicación y éstos encarnan a la oposición misma. La televisión es percibida como los ojos que muestran los intersticios oscuros de lo que se esconde detrás de la máscara democrática del régimen de Chávez, calificado de autoritario por mantener secuestrados bajo su mando los poderes públicos. Chávez, por el contrario, acusa a los medios de “golpismo mediático”.

La noción de “terrorismo”, puesta en vigencia por el presidente Bush a partir de los sucesos del 11 de septiembre en el contexto de una confrontación que tiene un escenario global, se ha convertido en el escenario local venezolano en un concepto eficaz para que dos bandos enfrentados se acusen mutuamente, así como también en un móvil para actuar en defensa propia y en una estrategia de coerción. Por la fuerza de la costumbre, se hace más visible el terrorismo que se deriva del uso de las armas que aquel que deviene de un paro nacional que afectó al patrimonio de la industria petrolera de la nación. En torno a la idea de nación no hay ambigüedad sino contradicción. En ella no hay unificación de colectivos sino sentimientos encontrados. La comunión nacional no es única, las solidaridades creadas giran alrededor de signos y símbolos multivocálicos, que generan significados diferentes, irreconciliables y segregacionistas, a diferencia de otros signos multivocálicos donde cada individuo se siente reflejado en el contexto de la solidaridad social.

Los sujetos y las subjetividades que se construyen en torno a “sociedad civil” y “revolucionario bolivariano” proyectan las ansiedades que causan ese Otro no reconocido. Ubicados ambos grupos en el contexto de la lucha por los espacios del poder, el no reconocimiento del Otro y su consecuente exclusión ubican el conflicto en el escenario de la violencia y de los opuestos irreconciliables, donde el que le pega al otro clama haber sido agredido.

El conflicto venezolano trasciende lo local nacional. Las prácticas y luchas por los espacios de poder se insertan en el contexto de confrontaciones globales<sup>12</sup>. Chávez y el grupo oficialista que lo apoya se apropian del discurso anti-terrorista puesto en circulación por Bush después del 11 de septiembre, para invertirlo. La especularidad del discurso de Chávez, en este contexto, se

---

12 La redacción definitiva de este trabajo se enriqueció con los comentarios pertinentes que Daniel Mato le hiciera al texto provisional. Para mayores referencias al tema de las transformaciones sociales en tiempos de globalización, además de las referencias bibliográficas citadas de este autor, véase en Internet <[www.globalcult.org.ve](http://www.globalcult.org.ve)>.

da en una relación doble con el discurso puesto en vigencia por Bush. Por un lado deslegitima la hegemonía de lo que Chávez llama imperialismo neoliberal, representado por Bush y su política, a la vez que deslegitima al grupo opositor a nivel nacional, que para enfrentar a Chávez mismo se ha agrupado bajo la denominación de “sociedad civil”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aghulhon, Maurice 1985 “Politics, Images, and Symbols in Post-Revolutionary France” en Sean Wilentz (ed.) *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Bourdieu, Pierre 1999 *Language and Symbolic Power* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- Bourdieu, Pierre 1998 *Acts of Resistance against the Tyranny of the Market* (New York: The New Press).
- Carrera Damas, Germán 1973 *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de las ideas en Venezuela* (Caracas, Universidad Central de Venezuela: Ediciones de la Biblioteca).
- Coronil, Fernando y Skurski, Julie 1991 “Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela” en *Comparative Studies in Societies and History*, Vol. 33, Nº 2.
- Darnton, Robert 1985 *The Great Cat Massacre and other episodes in French cultural history* (New York: Vintage Books).
- El Nacional* 2002[a] (Caracas), 7 de diciembre, p. B/3, p. B/6.
- El Nacional* 2003[b] (Caracas), 20 de enero, p. A/6.
- El Nacional* 2003[c] (Caracas), 26 de enero, p. A/4.
- El Nacional* 2003[d] (Caracas), 12 de abril, p. A/1.
- El Universal* 2000[a] (Caracas), 30 de agosto.
- El Universal* 2002[b] (Caracas), 6 de diciembre, p. 1/5.
- El Universal* 2003[c] (Caracas), 21 de enero, p. 1/1, 1/2.
- El Universal* 2003[d] (Caracas), 12 de abril, p. 1/1.
- El Universal* 2003[e] (Caracas), 19 de septiembre, p. 2/4.
- El Universal* 2003[f] (Caracas), 20 de septiembre, p. 2/24.
- Freud, Sigmund 1977 *Psicología de las masas* (Madrid: Alianza Editorial).
- Garrido, Alberto 2000 *La historia secreta de la revolución bolivariana* (Mérida: Editorial Venezolana).

- Jelin, Elizabeth 2002 *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores).
- Kertzer, David 1988 *Ritual, Politics and Power* (New Haven and London: Yale University Press).
- Laplantine, Francois 1977 *Mesianismo, posesión y utopía: las tres voces de la imaginación de la colectiva* (Barcelona: Gedisa Editorial).
- Lopez Maya, Margarita 2000 “¡Se rompieron las fuentes! La política está en la calle” en Baptista Asrúbal (ed.) *Venezuela Siglo XX. Visiones y Testimonios* (Caracas: Fundación Polar).
- Mato Daniel 2001 “Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización” en Daniel Mato (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mato Daniel 2003 “Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización” en Daniel Mato (ed.) *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela-Faces).
- Salas de Lecuna, Yolanda 1987 *Bolívar y La historia en la Conciencia Popular*. (Caracas: Universidad Simón Bolívar -Instituto de Altos Estudios de América Latina).
- Salas, Yolanda 1996 “Las desarticulaciones de una modernización en crisis: revueltas populares y la emergencia del caudillismo en Venezuela” en *Montalbán* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello), N° 29.
- Salas, Yolanda 1998 “Nuevas religiosidades en el estudio de la memoria colectiva” en *Venezuela: Tradición en la Modernidad. Primer Simposio sobre Cultura Popular* (Caracas: Equinocio Ediciones de la Universidad Simón Bolívar y Fundación Bigott).
- Salas, Yolanda 2000 “Imaginarios y narrativas de la violencia carcelaria” en Susana Rotker (ed.) *Ciudadanías del miedo* (Caracas: Nueva Sociedad y Rutgers).
- Salas, Yolanda 2001 “La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarismo en Venezuela” en Daniel Mato (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Taussig, Michael 1992 *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses* (London: Routledge).

## **“NOS VEMOS EN EL PIQUETE...”**

### **PROTESTAS, VIOLENCIA Y MEMORIA EN EL NOROESTE ARGENTINO<sup>1</sup>**

VIAJAR A JUJUY puede tener su encanto y también sinsabores. En mi primer viaje de trabajo de campo fui desde Buenos Aires a Jujuy en colectivo. No sabía que había “buenas” y “malas” empresas para recorrer ese largo camino. Elegí una “mala”. Esto implicaba no sólo un colectivo en pésimas condiciones, sino también conductores de mal humor que no ocultaban sus prejuicios hacia bolivianos y norteos. Expresiones de racismo dominadas por el desprecio y la insistencia en el “mal olor” de la gente del Norte se reiteraron en cada viaje, realizado con buenas o malas empresas. Lo primero que aprendí es que el trabajo de campo comenzaba en Buenos Aires, arriba del colectivo. Cuando uno logra romper el silencio de su vecino de butaca aparecen las historias sobre malos tratos y desprecio. Es banal decirlo, pero el colectivo se transforma en un pequeño espacio donde pueden exacerbarse actitudes que la gente del Norte sufre cotidianamente en las grandes ciudades.

---

\* CONICET/Museo de Antropología, UNC.

<sup>1</sup> Este trabajo se desarrolla en el contexto del Subsidio IM40 de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica a partir de 2003. Para el inicio de la investigación y trabajo de campo se contó con un subsidio de la Fundación Antorchas (2002-2003). Este texto se benefició de las discusiones del Grupo Cultura y Poder de CLACSO. En nombre de su coordinador, Alejandro Grimson, agradezco a los diferentes miembros del grupo sus sugerentes aportes.

La llegada a Jujuy agrega nuevas sensaciones. En los viajes que realicé entre los años 2001 y 2003, los piquetes y los desocupados con sus banderas fueron una constante desde Palpalá en adelante, a medida que avanzaba el colectivo por la ruta 34<sup>2</sup>. Caminando al borde de la ruta, o a las salidas de los pueblos, portaban banderas con nombres del lugar o simplemente con las iniciales CCC (Corriente Clasista y Combativa) anunciaban que uno entraba a una tierra de “conflictos”. La mayoría de los manifestantes eran jóvenes, con sus caras descubiertas. Iban hacia distintos puntos de encuentro donde el piquete interrumpiría el tránsito. La más impresionante de esas manifestaciones fue la observada en mi llegada a Jujuy en julio de 2002. La entrada a la ciudad de San Salvador estaba literalmente tomada por miles de desocupados, sentados, parados, caminando al borde de la ruta en una mañana de mucho sol que imponía el uso de paraguas a los más viejos y la necesidad de cubrir a los niños en la espera del inicio del piquete.

Estas dos impresiones de viaje me permiten iniciar este texto y localizar a los lectores en un contexto donde los piquetes tienen una larga historia, ya sea porque resignifican viejas prácticas de movilización obrera en la región, principalmente obreros del azúcar y de los Altos Hornos Zapla, como también por haber inaugurado, en 1997, junto a los eventos de Cutral-Co (Neuquén) y Tartagal (Salta), la práctica del corte de rutas como modalidad de protesta frente a la desocupación<sup>3</sup>.

Mirar etnográficamente el piquete plantea preguntas que introducen una cuestión clásica en la antropología sobre las formas de clasificación de mundo y la estructuración de los grupos sociales: ¿es el “piquete” un lugar de pertenencia y de construcción de comunidades morales? ¿Qué prácticas y sociabilidades específicas instaura? ¿Qué vínculos elaboran los agentes entre el espacio y el tiempo del piquete y el espacio y el tiempo del trabajo? O más directamente, ¿qué significa el piquete en relación con un mundo del trabajo “en

---

2 La ruta 34 une Buenos Aires con el Norte del país, y es una importante vía de comunicación y de transporte de materias primas del interior a la capital.

3 Los 22 piquetes realizados en 1997 prácticamente paralizaron toda la provincia de Jujuy. En las localidades jujeñas de Libertador General San Martín, Ledesma, Humahuaca y La Quiaca, la desocupación superaba el 40%. En el departamento jujeño de Libertador General San Martín, “la protesta nació en el Centro de Desocupados dirigido por Juan Giménez, un ex empleado del ingenio Ledesma que también trabajó en el área social de la municipalidad. Simpatizante justicialista, sin militancia partidaria permanente, era conocido como un dirigente moderado. En San Pedro de Jujuy, fue Eduardo Quiroz, un ex ferroviario, quien se puso al frente de los reclamos, sin actividad partidaria. En Palpalá la protesta tuvo como líder a Juan Carlos Martínez, un ex trabajador de Altos Hornos Zapla, que cuando la empresa fue privatizada gestionó el pago a las indemnizaciones por los despedidos. Martínez es un veterano dirigente del Partido Comunista jujeño y en varias ocasiones ocupó el sillón de presidente del comité local” (Clarín, 1997).

crisis”? Estas preguntas se complementan con una serie de observaciones que pretenden relacionar la “práctica” del piquete con el conjunto social que participa de los mismos: ¿a quiénes le reclaman los desocupados? ¿Al Estado nacional, a los empresarios, a los gobiernos provinciales, a “la sociedad”? ¿Cuáles son las representaciones y prácticas de los grupos autodenominados piqueteros/desocupados en torno a la violencia?

Es común que grupos de desocupados participen en las marchas de derechos humanos, o que grupos de derechos humanos lo hagan en marchas piqueteras. Esta relación lleva a generar preguntas en perspectiva histórica: ¿qué relación hay entre las llamadas nuevas formas de manifestación política<sup>4</sup> y las formas de protestas y manifestaciones inauguradas como consecuencia de las violaciones a los derechos humanos en Argentina a partir de los años setenta? Aquellos agentes sociales de los años setenta y ochenta, ¿qué relación tienen con los de inicios de este siglo?

Este trabajo se extiende desde una etnografía del piquete hacia el análisis de la relación entre el pasado y el presente en la resignificación de los espacios para la protesta. Analizaré la relación pasado/presente en torno a espacios donde se encuentran distintos mundos de protesta, y me detendré específicamente en dos eventos específicos: la participación en un encuentro “espontáneo” entre Madres de Plaza de Mayo y Piqueteros (Buenos Aires), y la presencia de grupos de desocupados en la Marcha por el Apagón de Ledesma (Calilegua, Jujuy). Al describir estos eventos la intención es comprender el “mundo de los piquetes”, sus formas de hacer política, transformaciones, posibilidades, limitaciones, grandezas y miserias (Bourdieu, 1993). Parto de la idea de que la ruptura y pérdida de un sistema de pertenencias que giraba en torno al “mundo del trabajo”<sup>5</sup>, junto a la idea de crisis, implican el quiebre de espacios conocidos que necesitan ser resignificados para asegurar la “continuidad de la vida”<sup>6</sup> así como la puesta en evidencia de antiguas formas de hacer política resignificadas. En este sentido interesa recorrer los caminos que desde el pasado traen significados a los problemas del presente,

---

4 En este caso, piqueteros, pero a la lista se le puede agregar, teniendo en cuenta sus singularidades y contextos: estallidos sociales, saqueos, asambleas barriales, trueque, cacerolazos, etcétera.

5 Que incluye entre otras cosas la imposibilidad de acceder a un empleo, el quiebre de referentes políticos y sindicales, el arribo a una etapa en la vida de los jóvenes en la que necesitan insertarse en la actividad laboral, y en la de los adultos en que pierden sus empleos.

6 De alguna manera, y teniendo en cuenta singularidades de los problemas tratados, extendiendo para el caso de los desocupados los problemas que analicé (véase Catela 2001) en relación a las experiencias de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos ante la situación extrema que vivieron frente a la desaparición de un ser querido y el quiebre de las instituciones que conocían, entendían y en las cuales confiaban: la Justicia, las FF.AA., la Iglesia, etcétera.

pero también cómo estos agentes interpretan el pasado, lo usan, lo cargan de símbolos y esperanzas.

## ETNOGRAFÍA DEL PIQUETE

### QUINCE CORTES DE RUTAS

Durante la jornada de ayer, jueves 5 de febrero de 2003, en todo el territorio jujeño se registraron quince cortes de ruta sobre diferentes corredores viales nacionales y provinciales, concretados por integrantes de la Corriente Clasista y Combativa (CCC).

Sobre la ruta nacional N° 9:

- 1) A la altura de Peña Alta (Tilcara), 250 personas;
- 2) Acceso sur a Humahuaca, 50 personas;
- 3) Huacalera, 50 personas;
- 4) Altura río Perico (El Carmen), 40 personas.

Sobre la ruta nacional N° 34:

- 1) Fraile Pintado, 130 personas;
- 2) Barrio Providencia (San Pedro), 400 personas;
- 3) Yuto, 40 personas.

Sobre la ruta nacional N° 66:

- 1) Altura río Perico, 50 personas;
- 2) Altura Soda Marinero (Palpalá), 90 personas;
- 3) Altura barrio San José (Palpalá), 90 personas;
- 4) Altura La Loma (acceso sur a la capital), 800 personas.

Sobre la ruta provincial N° 1:

- 1) Altura río San Francisco (Caimancito);
- 2) Altura Celulosa (Río Blanco), 60 personas.

Sobre la ruta provincial N° 82:

- 1) Acceso a Yuto, 40 personas.

Sobre la ruta provincial N° 42:

- 1) Altura puente El Tipal (San Antonio), 20 personas.

Hasta el cierre de esta edición, no se había registrado incidente alguno en ninguno de los cortes, de acuerdo a lo indicado en documento oficial emiti-

do por la Dirección de Prensa y Difusión de la Policía de la Provincia” (*El Pregón*, 6 de febrero de 2003).

Este pequeño inventario de un día de piquete en la provincia de Jujuy, con la participación de alrededor de dos mil personas, sirve a modo de introducción para ingresar en el mundo de la protesta social<sup>7</sup> en el Noroeste Argentino (NOA). Los piquetes en el NOA son organizados principalmente por la Corriente Clasista Combativa (CCC)<sup>8</sup>, por la Central de Trabajadores Argentina (CTA)<sup>9</sup> o por pequeños grupos como los “Boca Seca” de Mosconi, o la Unión de Trabajadores Desocupados de General Mazza, en Salta.

En las provincias de Jujuy y Salta los cortes de ruta se han transformado en algo de “todos los días”. La zona del ramal y Palpalá en Jujuy, y Salvador Mazza y General Mosconi en Salta, son lugares cotidianamente ocupados por los piquetes. Los cortes de rutas y otras manifestaciones ligadas a estos ganan presencia constante en diarios y noticieros de la zona y nacionales, a tal punto que, por ejemplo, General Mosconi es denominada por los medios de comunicación como la localidad de los piquetes. La presencia de estas noticias día a día en los diarios y principales medios de comunicación varía desde un simple anuncio sobre cuántos piquetes hubo, a editoriales y notas de opinión que pueden abarcar un abanico de posturas entre la atracción por el mundo piquetero y sus innovadoras formas de protesta y el rechazo por el uso de la violencia o la constante interrupción y caos en la vida de las ciudades argentinas<sup>10</sup>.

Los cortes de ruta han dejado de ser un fenómeno aislado o de un momento, y han pasado a ser una forma clara y explícita de hacer política de

---

7 Utilizaré indistintamente *mundo de la protesta social* o *prácticas de protesta* para referirme de forma global a las actividades y formas de organización elegidas por los grupos de desocupados, agrupados bajo organizaciones de diversos tipo (sindicales y no sindicales). En ese mundo de la protesta, interesa resaltar no sólo los pedidos que se asocian a esa práctica -reclamos que persiguen soluciones puntuales a la falta de empleo a nivel local, creación de puestos de trabajo, instalación de empresas, subsidios para desocupados, prórrogas del pago de impuestos, y especialmente los “Planes Trabajar” que incluyan a los “jefes y jefas de hogar”, a los jóvenes- sino también cuestiones de orden cultural y simbólica que permitan entender sus revueltas, indignaciones, utopías y proyectos. En Argentina, en este último año, hubo una extensa e intensa producción editorial en torno a la protesta social que deberá ser cuidadosamente consultada. Me gustaría, por ahora, citar la interesante discusión que sobre protesta social puede consultarse en la revista *Nueva Sociedad* (2002).

8 Brazo sindical y piquetero del Partido Comunista Revolucionario. Actualmente la CCC trabaja junto a la FTV de D’Elia, y negocian en conjunto los subsidios que ofrece el gobierno nacional. En palabras del coordinador nacional de los desocupados de la Corriente, Juan Carlos Alderete, “La CCC es una corriente político-sindical, que abarca los tres afluentes del movimiento obrero: los obreros ocupados, los obreros desocupados y los jubilados”. Ver entrevista en <<http://www.uce.es>>

9 La CTA tiene un profundo trabajo en los barrios de la ciudad de San Salvador de Jujuy. Concentra buena parte de su acción en los jóvenes y en manifestaciones callejeras, más que en piquetes de ruta.

10 Si miramos de manera general sobre los principales diarios del país, vemos que *Página/12* y *Clarín* se encontrarían más cerca de la atracción por estos grupos mostrando el lado performático, las



diversos grupos de desocupados<sup>11</sup>. La cara visible de estas protestas es la demanda de planes de trabajo al Estado. En torno a este eje, sin embargo, cada grupo genera una multiplicidad de actividades y propuestas que pueden resumirse en la idea de gestión de solidaridades, refuerzo de lazos de pertenencia y espacios de protagonismo. De esta forma, el piquete, sus manifestaciones, sus actores y prácticas pueden analizarse, desde un punto de vista sociológico, como una clara articulación entre formas locales de la política y resignificación de las identidades de hombres y mujeres desocupados o que nunca ingresaron al mundo del trabajo.

Los piquetes observados y relevados en Jujuy y Salta están compuestos básicamente por jóvenes que nunca accedieron a un empleo formal, muchos de ellos participantes activos de la CCC y de la CTA; mujeres y hombres empleados u obreros que han perdido el trabajo en fábricas, en las refinерías de petróleo, en los ingenios, en el Estado, o que nunca pudieron acceder a una jubilación. Jubilados y jubiladas marcan presencia, así como los niños y los bebés, que son llevados por sus padres. También se puede ver a docentes y profesionales desocupados.

En el piquete, la agrupación de desocupados responde por lo general a localidades (Yuto, Ledesma, Palpalá, Mosconi, General Mazza) o a barrios (Barrio Providencia, Bajo Azopardo, etcétera). Hay una clara diferenciación territorial de los grupos más allá de que ellos se encuentren nucleados en una organización mayor.

Si uno observa el inicio de un piquete, puede ver a numerosas personas que salen desde sus barrios a pie y caminan al costado de la ruta hasta llegar al lugar elegido en reuniones anteriores. Allí se encuentran con otros individuos, y poco a poco conforman un grupo que da inicio al piquete. Cada grupo se identifica con una bandera que generalmente lleva el nombre del

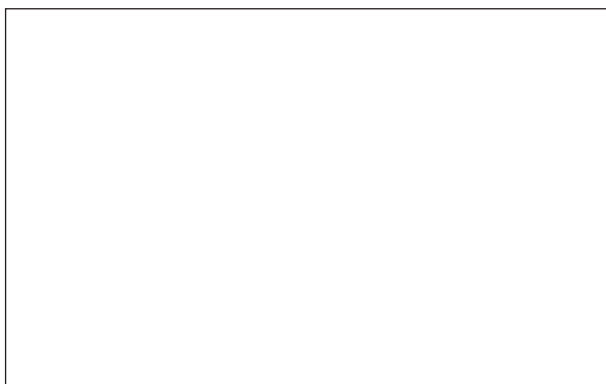
---

celebraciones, la horizontalidad de los participantes, realizando notas extensas y denunciando la represión de la cual son víctimas. Ya el diario *La Nación* remarcará más fuertemente el uso de la violencia, el interés en los Planes Trabajar y el caos constante que provocan los cortes en la Capital Federal. En relación a los diarios del NOA, *El Tribuno* de Salta es un reflejo de cómo el periodismo de ese matutino construye un discurso explícito de oposición a los grupos piqueteros, presentando por ejemplo, las notas en clave policial, destacando los “alias” de los principales líderes piqueteros y mostrando la furia que producen los piquetes a la “buena sociedad” salteña. Ya *El Pregón* de Jujuy adopta un perfil pretendidamente neutro, y generalmente se limita a enunciar la cantidad y el lugar de los piquetes. Sin embargo, cuando los grupos piqueteros, la CCC y la CTA realizan actos considerados por el diario como “violentos”, predomina el rechazo explícito.

11 Es bueno remarcar que he observado a los grupos piqueteros en momentos diversos del “tiempo de la política”, antes y después de las elecciones, a partir de las noticias que se registran en *El Tribuno* de Salta y *El Pregón* de Jujuy. Tanto las reivindicaciones como su presencia en las rutas no han cesado a pesar del cambio de gobierno luego de las elecciones de mayo de 2003.

barrio asociado al grupo político de pertenencia, sea CTA, CCC ú otros<sup>12</sup>. Las banderas pueden extenderse cuando se llega al lugar marcado, o son usadas desde el inicio del trayecto desde el barrio al corte y del corte al barrio. Muchas veces se utilizan pasacalles con alguna consigna específica: “Señores gobernantes: puestos de trabajo ya. Libertador General San Martín” (piquete en la ruta 34 al ingreso a General Libertador San Martín, julio de 2002) o “Basta de desempleo” (piquete en la ruta 34 ingreso a San Salvador de Jujuy, julio de 2003).

Entre las banderas, muchas veces sobresalen las que identifican al grupo de “seguridad” del piquete, sector especializado dentro del movimiento, quienes son “respetados” y tienen a su cargo la vigilancia y la custodia del grupo. La seguridad es realizada en general por varones, aunque las mujeres pueden participar y muchas veces cumplen este rol, conformando parte del cinturón de “seguridad” que bordea al grupo, tomados uno a uno por medio de palos o por una sogá, acompañan todo el trayecto desde el barrio a la ruta. Ordenan al grupo en la llegada y organizan el momento de la retirada. Los miembros de seguridad se diferencian por el uso de chalecos con las iniciales CTA o CCC, y con frecuencia incorporan una hexis militar vistiendo pantalones camuflados, borceguíes y sobretodos.



*Inicio de un piquete Palpalá-Jujuy, julio de 2002*

---

12 El movimiento piquetero incluye en cada provincia una variedad de grupos y nombres, algunos con representación a nivel nacional como Teresa Rodríguez, Barrios de Pie, Polo Obrero, etc., y otros con nombres y características locales, como por ejemplo los grupos de Salvador Mazza y Mosconi: Los Boca Seca, Unión de Trabajadores Desocupados, etcétera.

Una vez en el lugar, comienza a gestarse el espacio del piquete. Gomas viejas de autos o ramas secas serán colocadas en medio de la ruta y el fuego dará inicio al corte. Mientras arden gomas y ramas, la gente conversa, y los encargados de seguridad hablan con los automovilistas que con diferentes humores piden pasar. Se establece así una barrera entre el piquete y el afuera, o sea, los grupos que quedan parados en la ruta por el corte. Como los piquetes son constantes, de manera similar a los noticieros que informan el estado de las autopistas y calles en las grandes ciudades, en el NOA muchos radios les transmiten a sus oyentes los lugares donde hay piquetes. Colectiveros y camioneros son los más informados, y prevén caminos alternativos para evadir los piquetes. Los automovilistas desinformados o que no conocen el lugar son los que más sufren, ya que deberán esperar que el piquete termine o informarse respecto de por dónde evadirlo. Entre el apuro y la impaciencia de los automovilistas y las explicaciones de los desocupados, las discusiones son moneda corriente. Cada tanto el piquete puede “abrirse” para liberar el paso. Luego rápidamente vuelve a rearmarse. Otras veces se corta sólo media ruta, interrumpiendo el paso de un lado, lo que genera demora en el tránsito pero no lo paraliza. Los piquetes se inician mayoritariamente a la mañana, y duran hasta pasado el mediodía. Es raro ver un piquete a la hora de la siesta.

Al interior del piquete, o sea, entre los que están de “este lado” de las llamas, la actividad es distendida y de intensa sociabilidad. Se toma mate y gaseosas. Las vecinas del barrio prosiguen sus charlas; los chicos juegan con palos y piedras al borde de la ruta; los bebes duermen en sus carritos o toman la teta o la mamadera. Tirados en el piso, recostados, sentados, los jóvenes conversan en pequeños grupos, se ríen, cuentan chistes, hablan de política o simplemente de cosas personales. Con el pasar de las horas se distribuyen alimentos y bebidas. Bombos y redoblantes marcan un compás permanente. Entre los integrantes de movimientos de desocupados que observé en Jujuy no vi a los jóvenes con sus rostros tapados por remeras o pañuelos, como a menudo se observa en otras regiones. Es necesario decir, sin embargo, que no tuve oportunidad de observar acciones consideradas por los medios de comunicación como “violentas”, sobre todo aquellas llevadas a cabo por la CTA en el centro de San Salvador de Jujuy en 2001, cuando atacaron y rompieron cajeros automáticos, durante la lucha que mantuvieron en 1997 en Ledesma hasta que lograron echar a la Gendarmería, o la represión sufrida en septiem-

bre de 2002, donde sí pueden verse rostros tapados en fotos reproducidas en los diarios<sup>13</sup>.

El interior del piquete se divide a su vez en un frente y un atrás: adelante generalmente se posicionan los líderes del piquete (que pueden ser varones o mujeres), las caras visibles que intermediarán con el exterior, los automovilistas, las fuerzas de seguridad y los periodistas, y hablarán en nombre de todos. Atrás estarán mujeres, niños, adultos y jóvenes, distribuidos en grupos que representan espacios territoriales de barrios. En los bordes estarán los encargados de la seguridad del grupo. Durante las marchas, en el medio se ubican los jóvenes y los músicos, que no dejan de cantar en ningún momento consignas que alientan la lucha y al grupo.

Palos, piedras, gomas y ramas ardiendo son los objetos invariantes en la escena del piquete. Los palos unen a los que “hacen seguridad”, y aunque siempre se los coloque como un símbolo de la violencia piquetera, raramente son usados como instrumentos de violencia. Las piedras, en cambio, son un arma preciosa, símbolo de la resistencia, sobre todo frente a las fuerzas de seguridad. En ciertas ocasiones se las arranca o busca en la zona del conflicto; en otras, se las lleva en mochilas o bolsas preparadas para el piquete.

El piquete puede ser pensado como un lugar donde no sólo se va a protestar. Además de construir un espacio con su estructura, también constituye un hecho que reemplaza o resignifica al tiempo del trabajo. Durante la manifestación observada en ocasión de una conmemoración del Apagón de Ledesma, mientras sacaba fotos, unas jóvenes me pidieron que las fotografiara. Luego de hacerlo, les pregunté dónde podía enviarles o dejarles las fotos, a lo que me respondieron: “nos vemos en el piquete”. A continuación me explicaron que su lugar era el piquete, que su vida pasaba por el piquete, y que gracias al piquete se habían conocido y compartían la tristeza de no tener trabajo, que así por lo menos no estaban solas y que sentían que estaban “haciendo algo”. Ese relato expresó una cuestión central: los tiempos del trabajo pasan a ser resignificados no como tiempos libres o de ocio frente a la desocupación, sino como tiempo de piquete o

---

13 El 20 de septiembre de 2002, en el marco de una movilización de protesta llevada a cabo por diferentes organizaciones sociales de ocupados y desocupados, fueron reprimidas y detenidas más de 140 personas entre manifestantes y dirigentes sociales. Según el informe sobre derechos humanos de la CTA (2002: 6), “el Juez interviniente, Dr. Mario Juárez Almaraz, decidió la aplicación del art. 213 bis del Código Penal que demuestra la clara intención de ilegalizar a las distintas organizaciones sociales opositoras, en atención a que el mencionado artículo textualmente dice que “el delito se comete por el sólo hecho de ser miembro de la asociación”. Con fecha 4 de octubre fueron liberados, pero las causas continúan”.

de protesta<sup>14</sup>. Un tiempo con prácticas y representaciones, formas de clasificar el mundo, los espacios. Para estas jóvenes el piquete es “hacer algo”. A pesar de no tener trabajo, ocupan su tiempo, ya que estar en el piquete demanda tiempo, compromiso, participación, disposición. En un contexto donde la actividad laboral no se regenera, la categoría *trabajo* no se opone a *ocio* o *tiempo libre*. Se disloca a otros espacios de relaciones sociales, económicas y políticas como el piquete. Este pasa a ser así mucho más que una forma de protesta por un trabajo perdido o nunca conseguido, deviene una “ocupación” que puede pasar a ser permanente y expresar una forma de seguir estando en “el mundo”. Un espacio de pertenencia que les permite decir “acá estamos, tenemos la fuerza suficiente para cortar una ruta y paralizar parte del país desde el norte argentino”.

El piquete pone en evidencia una categoría de persona singular: el “desocupado”. Categoría conflictiva y cargada de estigmas y silencios. No es fácil para las personas decir que “están desocupadas”. Todavía en nuestro país ésta es una situación asociada a lo indigno, impuro, cargada de sospechas sobre el “ser vago” o el delito. Durante mucho tiempo en Argentina existió una frase que colocaba rápidamente a los ciudadanos de un lado y del otro: “en este país el que no trabaja es porque no quiere”. Así, *trabajador* se oponía rápidamente a *vago*. Sin embargo, por la fuerza de los piquetes, entre otros eventos, esta categoría ha pasado poco a poco a reconvertirse de un estigma en un emblema, aunque no en todo contexto y momento. Durante el trabajo de campo en las marchas piqueteras he preguntado sistemáticamente: ¿y usted qué hace?<sup>15</sup>. La repuesta casi sin excepción fue: Yo *estoy* en los Planes Trabajar<sup>16</sup>. Esta respuesta es singularmente interesante, porque estos individuos responden afirmativamente (estar en algún lugar, ocupados). Se corren de ese modo del espacio de la desocupación, a la que sí reivindican cuando las preguntas toman un sentido político y de lucha o cuando uno entrevista a los líderes de los piquetes o de las centrales de trabajadores. Así la categoría *desocupado* adquiere significados muy diversos de acuerdo al tipo de preguntas y al espacio de expresión. De la misma forma, muchas veces, al hablar del estar en el piquete, las respuestas variarían entre “por un Plan Trabajar”, “porque me gusta” o “por estar desocupado”.

14 Sobre la idea de tiempo y sus significados ver el excelente trabajo de Elias (1989).

15 Esta pregunta ambigua y abierta buscaba evitar las respuestas negativas o afirmativas a la que pueden llevar preguntas del tipo “¿Usted trabaja?” o “¿Usted está desocupado?”.

16 Otras respuestas similares fueron: estoy en el trueque, estoy en el comedor comunitario o en el ropero comunitario.

El piquete va más allá del corte de la ruta, se engarza con un sistema de prácticas que incluye la creación de comedores y roperos comunitarios, ollas populares y programas de alfabetización para adultos, cooperativas y emprendimientos laborales locales, donde se afirman valores, símbolos, consignas, estéticas, jerarquías, una ética, una forma de estar y pensar.

Vamos a detenernos ahora a analizar qué pasa cuando estos grupos de individuos, jóvenes y viejos, mujeres y varones, transportan sus banderas y cuerpos a espacios que “son de otros”, a marchas donde irrumpen con sus símbolos desestabilizando los ya consagrados.

En dos oportunidades, durante el trabajo de campo en la marcha sobre el Apagón de Ledesma en Calilegua, Jujuy (julio de 2002), y durante una visita a la clásica ronda de los jueves de las Madres en la Plaza de Mayo en Buenos Aires (octubre de 2002), observé y registré este encuentro entre dos mundos de la protesta en Argentina: las madres, familiares y organismos de derechos humanos recordando y demandando justicia por los desaparecidos, y los desocupados demandando subsidios y trabajo al Estado<sup>17</sup>. La co-presencia en *espacios comunes* para hablar de *dramas diversos* puede resumirse en un *graffitti* que es usual encontrar en las paredes de varios lugares de Argentina: “ayer desaparecidos, hoy desocupados”; “ayer represión, hoy desocupación”; “ayer dictadura, hoy represión”; “ayer 30.000 desaparecidos, hoy impunidad y mano dura”<sup>18</sup>.

### CUANDO LA MARCHA DEL APAGÓN SE POBLÓ DE “GENTE DEL LUGAR”

Desde hace diecinueve años, en el mes de julio, un grupo de mujeres de Calilegua y Libertador General San Martín, Jujuy, recorren los 5 km que separan estos dos lugares como forma de recuerdo y conmemoración por el Apagón de Ledesma la noche del 20 de julio de 1976. En esta fecha las fuerzas de seguridad provocaron un apagón en la región de Calilegua y Ledesma para secuestrar a treinta vecinos, de los cuales diez permanecen desaparecidos. Durante mucho tiempo sólo fueron acompañadas por jóvenes del Movimiento al Socialismo (MAS). La Dra. Olga Arédez, su principal organi-

17 El 24 de marzo de 2003 fue una nueva oportunidad para observar este encuentro entre grupos de desocupados y organizaciones de derechos humanos en otros lugares de la Argentina. He registrado este encuentro en la marcha del 24 de marzo en La Plata, y la Lic. Mariana Tello, asistente de investigación, lo ha registrado en Córdoba. Son llamativas, en ambos casos, las similitudes con la situación registrada en Jujuy.

18 He registrado fotográficamente este *graffitti* con sus variantes en Jujuy, Rosario, Córdoba y Buenos Aires.

zadora, con su tránsito entre la pequeña ciudad de Libertador General San Martín y Buenos Aires, siempre consideró que el apoyo de “los de afuera” - gente de otras provincias y principalmente de Buenos Aires- era fundamental. Por un lado para que la marcha ganara visibilidad, y por otro para que se conociera fuera de las fronteras del círculo de los ingenios azucareros. Olga consiguió este apoyo de “los de afuera” y la marcha se caracterizó, sobre todo en los años noventa, por la fuerte presencia de gente de Buenos Aires, que año a año viajan hasta Ledesma. Cientos de jóvenes y militantes de derechos humanos realizan un trayecto de más 1.200 km para participar de las actividades del Apagón<sup>19</sup>.

Sin embargo, la versión del año 2002 fue peculiar<sup>20</sup>. A medida que avanzaba el día, la marcha se fue poblando de gente del lugar, de la zona. Cosa inédita para esta conmemoración, siempre poblada de gente de afuera. Sin embargo introdujeron una novedad: cuando bajaron de los camiones o llegaron caminando por la avenida de Calilegua, la gente de la zona sacó grandes banderas de la CCC. Eran “los desocupados” de las diferentes regiones de Jujuy. A medida que avanzamos por la ruta, columnas de grupos que se identificaban bajo las banderas de la CTA también se sumaron a la caminata. Fue, según palabras de sus organizadores, la marcha que llevó más gente en la historia de esta conmemoración y obviamente de la cual participaron más grupos de diversos lugares de Jujuy.

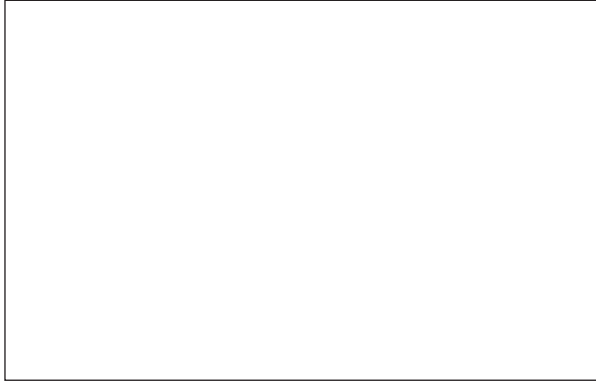
Esta masividad por momentos desestabilizó las jerarquías “ya conocidas”. Durante la formación para el inicio de la caminata, algunos grupos de desocupados no habituados con ese orden se ubicaron frente a las organizaciones de derechos humanos. Estas reaccionaron rápidamente y demandaron su lugar histórico en la marcha. Esto motivó que la locutora interviniera para establecer el orden: “primero Madres de Plaza de Mayo y su bandera, luego organizaciones de derechos humanos, atrás “luchadores populares” y organizaciones de desocupados, luego el resto”<sup>21</sup>. El inicio de la marcha se centró,

---

19 Para un análisis en profundidad sobre esta conmemoración, ver Da Silva Catela (2003).

20 Durante la marcha del año 2003, la configuración de participantes fue similar a la del 2002, con fuerte presencia de los grupos piqueteros y de desocupados de la región.

21 Debo decir que en el año 2001 hubo un encuentro entre estos dos grupos durante la marcha del Apagón, pero con características totalmente diferentes: mientras nos dirigíamos de Calilegua a Libertador General San Martín, nos encontramos con un piquete a mitad de camino. En un tono de total respeto, los piqueteros se dirigieron a las Madres y Familiares de Desaparecidos para comunicarles que la “ruta estaba abierta para ellos”. Luego de detenernos frente al piquete durante unos minutos y cantar consignas que unían a ambas luchas, se atravesó el piquete por un costado y se avanzó dejando las gomas en llama y a sus piqueteros en la ruta. Inclusive, antes de que comenzara la marcha, los que nos dirigimos hasta Calilegua en taxi o colectivo fuimos habilitados a pasar el piquete con sólo mencionar que íbamos a la “marcha del Apagón”.



sin embargo, en el protagonismo de los desocupados que demandaron un minuto de silencio por “sus muertos” antes de iniciar la caminata hasta Libertador General San Martín.

Durante el acto en la plaza de Libertador General San Martín se habló tanto de los desaparecidos como de los desocupados. Los líderes de derechos humanos, como los de los movimientos piqueteros, tuvieron la palabra en igual medida. Fue sin dudas un encuentro entre el pasado y el presente. Sin embargo, muchos de los participantes de las columnas de la CCC con los cuales hablé no sabían lo que había sido el Apagón de Ledesma y estaban allí “porque sus dirigentes, de la CCC, los habían convocado”. Los jóvenes de la CTA, en cambio, podían tejer un puente entre ese pasado de violencia y desaparición con este presente de violencia y desocupación. No era la primera vez que participaban de la conmemoración, y sabían que se trataba de un espacio de recuerdo de los desaparecidos obreros y trabajadores de la zona de los ingenios.

Los organizadores estaban “felices” por la masividad de la marcha, pero “muy preocupados” con la violencia que podía generarse. No compartían la presencia de estos jóvenes con sus palos. Este “miedo a la violencia” llevó a los organizadores a suspender un “escrache” que se tenía previsto frente al Ingenio Ledesma. Otro de los problemas que se presentaba - y que fue relatado en entrevistas *a posteriori*- decía respecto a la cantidad de vino que estos jóvenes y hombres habían tomado a lo largo de la marcha. Para muchos esto los tornaba imprevisibles. En una entrevista posterior a la marcha, le pregunté a una de las participantes perteneciente al mundo de los derechos humanos su opinión sobre la presencia de desocupados en la conmemoración:

L: ¿Pero qué le pareció la marcha?

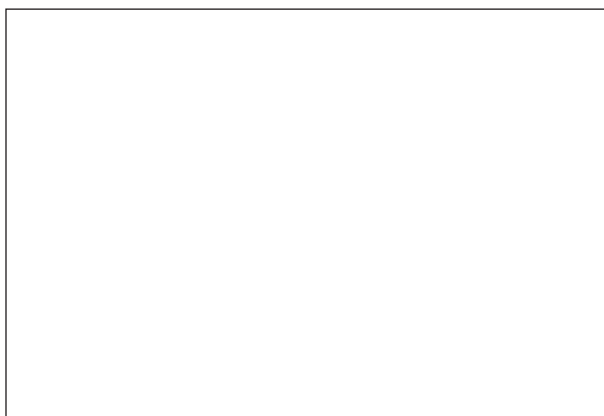
E: Está bien. Pero estaban todos borrachos ¿No ha observado?



L: No.

E: Siiii. No vió ese lío que se quiso armar, yo ahí nomás me he retirado<sup>22</sup>.

Este encuentro entre dos dramas relativos a diferentes tiempos y a diferentes configuraciones socioculturales de la historia del país pudo verse no sólo en las nuevas caras, sino también en las nuevas banderas, en la presencia de un Che Guevara resignificado por los desocupados que lo elevan como uno de sus referentes junto a banderas que muestran jóvenes con su rostro tapado empuñando una “gomera”. “El Che significa justicia, humildad”, afirman los jóvenes de la CTA, y “por eso está en nuestras banderas”.

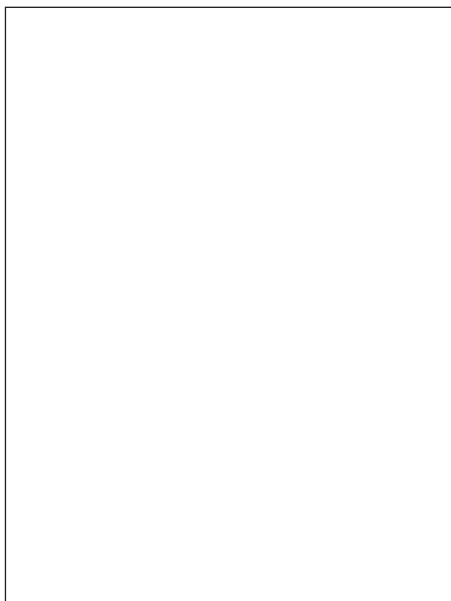


*Banderas: el “Che” y “Piqueteros con gomeras y rostros cubiertos”*

Pero también en otros símbolos e individuos, como la presencia de madres de piqueteros asesinados que, a pesar de no llevar pañuelos sobre sus cabezas, usan símbolos ya “consagrados”, como la foto del ser querido desaparecido o asesinado. Además del corazón rojo con la foto de su hijo, la madre que aparece en la imagen lleva colgado en su pecho un dibujo donde se representa la muerte con una hilera de cruces a lo largo de una ruta: un espacio concreto, el piquete, pero también espacio y referencia donde su hijo encontró la muerte.

---

22 La entrevistada se refiere a un momento de tensión vivido en el acto en la plaza, cuando grupos de desocupados iniciaron una discusión por la disputa de un espacio central y cercano al escenario con otro grupo de desocupados que arribó a la plaza posteriormente. Este conflicto, que duró una fracción de segundos, fue rápidamente resuelto cuando los organizadores desde el escenario pidieron tranquilidad a ambos grupos.



*Madre portando foto de su hijo  
asesinado en Salta*

Los marcos discursivos que legitiman la movilización de los desocupados junto a los familiares de desaparecidos son producidos e impuestos por los portavoces de los grupos políticos-sindicales. Tanto el Perro Santillán como Fernando Acosta, de la CTA, ven en el presente de protestas sociales y luchas sindicales las semillas plantadas a partir de los años sesenta y setenta. Cuando le pregunté a Fernando Acosta por qué participaban todos los años de la caminata por el Apagón de Ledesma, la respuesta fue: “los compañeros de ayer son los que inspiran la lucha actual, por eso nuestra presencia en la marcha, para recordarlos pero también para actualizar sus luchas”. El Perro también marca nexos entre pasado y presente, y lo expresa de la siguiente forma,

Periodista: *¿Es posible leer esta crisis a la luz de los años setenta?*

Santillán: La disputa es la misma, contra el imperialismo, es la misma lucha que decía el Che. La situación empieza a ser una cosa muy fuerte como en aquellos años; la solidaridad, el compromiso con el cambio, todo esto tiene que ver con la semilla de los setenta.

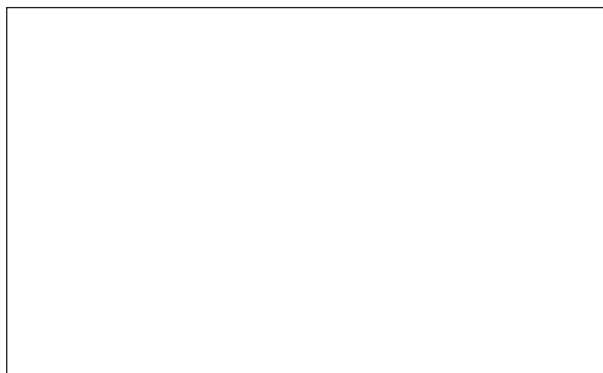
En otra entrevista, los nexos con el pasado los reconoce a partir de distintas “puebladas” y lleva la génesis y los nexos a tiempos remotos:

“Nosotros luchamos contra la destrucción de este sistema que trae como consecuencia la desocupación. No tenemos que ilusionarnos, no tenemos

que creer que esto se termina mañana, desde la CCC levantamos que para terminar con esta política y con este sistema *hay que hacer una pueblada nacional, levantamos un 17 de octubre, levantamos un Cordobazo, levantamos mas atrás lo que fue la rebelión de Tupac Amaru... son hitos que han ido quebrando sistemas de opresión y dominación hacia nuestro pueblo, en ese sentido nos ubicamos, por eso no nos deslumbramos con las elecciones porque la única manera de terminar con esta política, y si el gobierno continúa profundizando el ajuste terminar con este gobierno es una gran pueblada nacional, un “Argentinazo”, un “Cordobazo” o como lo quieran llamar los compañeros, pero creemos que es la única manera de terminar con el oprobio, la miseria y la desocupación*” (la cursiva es mía)<sup>23</sup>.

Se puede decir entonces que cuando estos líderes organizan el presente, lo hacen recuperando “momentos” similares del pasado: 17 de octubre, el Cordobazo, las puebladas. Así, puede decirse que momentos, vivencias y experiencias de los familiares de desaparecidos, y sus acciones encuadradas en el movimiento de los derechos humanos, se generalizaron hacia otros grupos y dimensiones de la vida social en Argentina a través de esquemas de sensibilidad, pensamiento y acción.

## PAÑUELOS BLANCOS Y ROSTROS CUBIERTOS



El jueves 12 de octubre de 2002 me acerqué, una vez más, a la Plaza de Mayo, donde se realizaba la clásica ronda de las Madres de Plaza de Mayo. Al llegar,

---

23 Entrevista en <<http://www.wayruro.com.ar/entre.html>>.

las Madres habían cortado la Avenida de Mayo con una gran bandera contra el terrorismo de Estado. Caminé hacia la plaza donde las Madres-Línea Fundadora ya realizaban su caminata en torno a la pirámide de mayo. Todo transcurría como un típico jueves. De repente, la gente que acompañaba a estas Madres comenzó a dispersarse rápidamente hacia los contornos de la ronda; muchos con gestos entre el asombro y el susto, al paso que un grupo de jóvenes, con sus caras tapadas con remeras y pañuelos, ingresaba a la plaza. Las Madres pararon su marcha y comenzaron a dialogar con los jóvenes que irrumpieron en su tranquila ronda. Luego de un amigable diálogo, momento en el cual por única vez los jóvenes se sacaron sus remeras de la cara, Madres y jóvenes retomaron la ronda alternando cánticos: “¡piqueteros carajo!” y “¡Madres de la Plaza el pueblo las abraza!”

Luego de unos minutos, las Madres de Plaza de Mayo lideradas por Hebe de Bonafini avanzaron hacia la plaza y se incorporaron a la ronda. Las Madres con sus pañuelos, y los jóvenes con sus caras tapadas, compartieron banderas y abrazos. Caminaron tomados de las manos, abrazados y cantando. Fue una rara comunión, donde las banderas azules de las Madres con sus pañuelos blancos se fundieron con otras que expresaban “Darío y Maxi presentes”<sup>24</sup>. Desaparecidos políticos y asesinados en los piquetes eran recordados en la mítica Plaza de Mayo en un encuentro espontáneo. Como en Jujuy, dictadura y desocupación entraban en diálogo bajo un mismo drama: el recuerdo de los muertos.

Poco a poco las personas que se habían colocado al margen de la ronda ante la llegada de los jóvenes piqueteros retomaron la marcha, mientras otros permanecieron mirando. Pañuelos blancos, remeras del Che y Maradona, rosarios colgando del pecho de los jóvenes, banderas piqueteras junto a las banderas de las Madres, mostraban un jueves diferente. Los jóvenes con sus caras tapadas<sup>25</sup> abrazaron a las Madres y compartieron su bandera como pocos osan hacerlo. Un jueves donde la memoria de los jóvenes desaparecidos en los ‘70 parecía entrar en diálogo con los jóvenes desocupados de los

---

24 Darío Santillán y Maximiliano Kosteki fueron asesinados el 26 de junio de 2002 durante una jornada de protesta. Durante ese día fueron cortados los ingresos a cinco puentes, entre ellos el Puente Pueyrredón, en Buenos Aires, lugar donde se desató una violenta represión por parte de las fuerzas de seguridad que terminó con el asesinato de estos dos jóvenes piqueteros.

25 La práctica de taparse las caras es también un elemento a ser analizado respetando contextos y momentos. Uno puede asociar esta práctica a una mera “moda” copiada a los Zapatistas, o a una estrategia de seguridad como forma de preservación de la identidad frente a las fuerzas represivas o a la presencia de cámaras de televisión. En fin, si bien esta práctica la vemos en general asociada a los más jóvenes y podríamos encuadrarla también como un rasgo de la “cultura juvenil”, será necesario tenerla en cuenta a la hora de realizar las próximas etnografías.

'90. La plaza de los jueves alteró su orden de manifestación habitual. El ritual de la ronda fue abierto para alimentarse con elementos de un presente que a su vez refuerza su reconocimiento al fundirse con un pasado apropiado.



*Piqueteros y Madres de Plaza de Mayo-Buenos Aires, 2002*

Tanto en Jujuy como en Buenos Aires, o en las marchas del 24 de marzo de 2003, que contaron con fuerte presencia de organizaciones de desocupados, este enlace entre el pasado y el presente se tornó evidente y significativo. Esta comunión, ¿qué novedad representa? Hay por lo menos un elemento de mucha fuerza y visibilidad que distingue a los grupos -y que no está basado ni en las consignas políticas ni en las reivindicaciones o en sus formas de hacer política- y es la marca de la clase social y los *habitus* que los diversos grupos transmiten con sus cuerpos<sup>26</sup>. Más allá de todos los componentes que podamos distinguir en relación a las prácticas políticas (grupos de los cuales participen, situación social que reflejan, espacios que ocupan), lo que se pone en

evidencia es la presencia de grupos que desde hacía mucho tiempo no estaban asociados en el espacio público con sus cuerpos y marcas sociales<sup>27</sup>.

La reactualización de este horizonte de entendimiento colectivo supone una permanente lucha y vigilancia en una frontera de poderes contrapuestos que se desplaza, que amplía o restringe las posibilidades de acción y expresión de los individuos. Esto asocia significados de hechos violentos actuales y reacciones contra ellos con las experiencias acumuladas en la post-dictadura.

La legitimidad de la lucha de los piqueteros, como vimos, se apoya en el reconocimiento de una genealogía de luchas por los desaparecidos en un pasado próximo, y la continuidad de la lucha de los movimientos de DD.HH. se prolonga y actualiza frente a las actuales víctimas del régimen económico neoliberal. Este vínculo no es “natural”. Es construido en lugares, momentos y con agentes particulares. Observa una configuración de representaciones características de la cultura política argentina. Todo pasa como si las prácticas relativas a las organizaciones de derechos humanos fuesen reactivadas cuando se habla de la muerte de los piqueteros o de la represión a sus agrupaciones. Cuando se reivindican las luchas populares actuales, por otro lado, está latente cierta reivindicación de la acción insurreccional, aunque sin nombrar a las organizaciones guerrilleras de los setenta.

La alteración de significados respecto a los tiempos y los espacios antes cubiertos por el mundo del trabajo crea y recrea símbolos del pasado, pero también impone comunidades morales que redefinen constantemente sus contornos, a partir de objetos y posturas (remeras que tapan rostros, manos que encienden fuego en los caminos), pero también con voces que desde el interior del país muestran los dramas, el sufrimiento de desprecios y de una falta de integración que llevan siglos.

Si bien las aproximaciones etnográficas que presenta este texto no profundizan todas las líneas de significados que es preciso hilvanar para dar

---

26 Es obvio que hay otras cuestiones nuevas en este ciclo de protestas. Por ejemplo, la ruta como lugar de acción y lucha ha sido sin duda algo nuevo a partir de 1997. Por otro lado, la cuestión local. Las reivindicaciones puntuales en lugares específicos del país son otro elemento importante, si los comparamos con las conocidas huelgas generales y nacionales que llevaron a cabo los sindicatos en los años '80. De esta manera, las luchas ancladas localmente, que toman el espacio de la ruta (que une el interior con el centro del país) para hacerse visibles a nivel nacional y la cuestión de la clase social, como algunas de las “novedades” en este ciclo de protestas.

27 Considero que será imprescindible retomar la discusión iniciada por Hugo Ratier (1971 y 1972) y actualizada por Rosana Guber (2002) relativa a clase social, raza y política, para indagar en qué medida estas marcas vuelven a ser visibles en el escenario político argentino actual.

cuenta del mundo de los piquetes, avanzan progresivamente hacia el conocimiento detallado de esa realidad desde el punto de vista de los agentes que lo protagonizan. Esta “lógica de lo concreto” se impone como una ética del conocimiento y del entendimiento que supere la encrucijada de un problema social que atrae por izquierda, que enerva por derecha y elude así la oportunidad de relacionarse con experiencias sociales profundamente humanas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Auyero Javier 2002 “La vida en un piquete. Biografía y protesta en el sur argentino” en *Apuntes de investigación del CECYP* (Buenos Aires).
- Bourdieu, Pierre 1993 *La misère du monde* (Seuil: París).
- Bourdieu, Pierre 2000 *El sociólogo y las transformaciones recientes de la economía en la sociedad* (Libros del Rojas/Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires).
- Candau, Joël 1998 *Memoria e Identidad* (Ediciones del sol: Buenos Aires).
- CTA 2002 “Breve informe sobre represión y criminalización de la protesta social y restricciones a la libertad sindical”. Secretaría de derechos humanos CTA y la Asesoría Jurídica de la CTA Buenos Aires.
- Da Silva Catela, Ludmila 2003 “Apagón en el Ingenio, escrache en el Museo. Tensiones y disputas entre las memorias locales y memorias oficiales en torno a un episodio de represión en 1976” en del Pino, Ponciano y Jelin, Elizabeth (comps.) *Luchas locales, comunidades e identidades* (Madrid y Buenos Aires: Siglo Veintiuno).
- Da Silva Catela, Ludmila 2001 *No habrá flores en la tumba del pasado. Experiencias de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos* (La Plata: Al Margen).
- Elias Norbert 1989 *Sobre el tiempo* (Fondo de Cultura Económica: México).
- Guber, Rosana 2002 “El cabecita negra” o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina en Visacovsky, Sergio y Guber, Rosana (comps.) *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Antropología).
- Nueva Sociedad* 2002 (Venezuela) N° 182, noviembre-diciembre.
- Ratier, Hugo 1985 *Villeros y villas miseria* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).

Ratier, Hugo 1971 *El cabecita negra* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina).

### **Fuentes**

Diario Clarín, 1996-2002.

El Pregón, 1997-2002.



ALEJANDRO GRIMSON

## LA EXPERIENCIA ARGENTINA Y SUS FANTASMAS

LA ARGENTINA HA SIDO DECONSTRUIDA por el neoliberalismo. En los últimos tiempos hay esfuerzos dispersos y colectivos por reconstruir el país por parte de diversos actores sociales. El caso argentino -así como otros casos latinoamericanos- plantea desafíos a nuestros modos de pensar la nación y las identidades.

En los últimos años los antropólogos, sociólogos e historiadores que trabajamos sobre temas de identidad, tanto de etnicidad como de nación, comenzamos a percibir la insuficiencia de nuestras herramientas teóricas para pensar los procesos de crisis y radicalización identitaria. El auge del constructivismo, y complementariamente del deconstructivismo, parecía llevarnos a un sinnúmero de ponencias en congresos o *papers* más o menos iguales que mostraban cuán inventadas o construidas eran las creencias, tradiciones o prácticas que los grupos humanos consideraban “sentido común” o “esencia de su identidad”. Esa “revelación” incesante de las operaciones socioculturales se había convertido ella misma en autoevidente. Sin embargo, permanecían ausentes generalmente los análisis de los elementos efectivamente compartidos por un grupo, así como los sentidos prácticos de esas producciones de sentido comunitario. Extremando las cosas: a veces parecía como si los grupos no tuvieran nada en común (y todo lo que supuestamente com-

partían fuera un invento), como si la gente manipulara concientemente los símbolos y las identidades, engañándose y tratando de engañar a los demás.

Si esta caricatura está lejos de describir a los mejores trabajos latinoamericanos sobre estos temas, también es cierto que el (de)constructivismo, tal como todavía hoy es entendido, permitía que esas caricaturas existieran y no fueran criticadas de modo sistemático. Y, sobre todo, impedía pensar otras dimensiones de los procesos de “comunidad”. Por ello, en los últimos años había un creciente malestar teórico. Ese malestar nos estaba impulsando a repensar una serie de presupuestos conceptuales. Sin embargo, la sucesión de crisis económicas y políticas en diversos países de América Latina produjo un punto de inflexión.

En las dinámicas de esas crisis y en sus relaciones con la cultura se hicieron evidentes los límites del (de)constructivismo.

La experiencia argentina, a mi modo de ver, fue singular en este proceso. Por una parte, era uno de los países donde esa perspectiva teórica estaba más expandida y consolidada en las ciencias sociales. Por otra parte, la experiencia del derrumbe y de la protesta popular fue especialmente dramática en las dimensiones de la caída: desde bastante arriba, al menos en la imaginación, hasta las profundidades de la tierra, al menos en la sensación.

Este ensayo busca señalar algunos impactos que los sucesos desde diciembre de 2001 han tenido en los modos en que académicos e intelectuales argentinos pensamos la nación. Por cierto, ni la pensamos de una misma manera ni contamos con escritos que sea posible sistematizar.

Más bien, este ensayo busca captar y sintetizar desde mi propio punto de vista un cierto clima de ideas y, sobre todo, de interrogantes que pueden resultar productivos para los debates que se avecinan.

Hace tiempo que nos provocan malestar afirmaciones sobre la desaparición de los estados y de las naciones. De hecho, las fronteras que supuestamente habrían desaparecido continúan hoy marcando la línea en la cual un migrante se convierte en ilegal, así como el límite donde empieza y termina una crisis, donde cambian las dinámicas y, especialmente, los modos en que las crisis son vividas. Se podrá decir que en el plano económico la crisis argentina se convirtió en una crisis regional. Dejo a los especialistas el debate económico.

Me parece evidente, sin embargo, que estas crisis han sido vividas de modos muy distintos en cada uno de los países. No sólo los cambios económicos o políticos han sido distintos.

También los significados del proceso y los imaginarios que la crisis trastoca (sobre lo cual deberíamos investigar mucho más) son muy diferentes entre

los países. Considérese simplemente el hecho de que un tema debatido por los candidatos en la campaña electoral brasileña haya sido cómo evitar la “argentinización”. Por eso, diciembre cambió tantas cosas en la Argentina que difícilmente podría haber dejado intactos los modos en que pensamos la nación.

### ESENCIA VERSUS CONSTRUCCIÓN

En el pasado en las ciencias sociales, y en el presente en el plano de la acción política, la nación fue comprendida como un conjunto de seres humanos que comparten, además de un territorio y un Estado (real o deseado), una serie de rasgos culturales: una lengua o la variedad de una lengua, una religión, un modo de ver el mundo, una serie de tradiciones, entre otras cosas. Cada versión teórica enfatiza tal o cuál aspecto, del mismo modo en que lo hace cada versión política. Pero la nación es comprendida como “un conjunto de rasgos culturales objetivos”.

En los últimos veinte años cualquier conceptualización de la nación como “cultura objetiva y homogéneamente compartida” ha sido ampliamente criticada y teóricamente devastada en las ciencias sociales y las humanidades. La nación se reveló, especialmente en el trabajo de los historiadores pero también de los antropólogos, como “artefacto”, “construcción”, muchas de cuyas tradiciones fueron inventadas o creadas como parte de la legitimación de la propia idea del Estado como agente de soberanía. Esta conceptualización implicó una transformación radical de los modos de comprender a la nación y a los nacionalismos. La nación fue desesencializada y deconstruida a través de un trabajo arduo y riguroso.

Si la concepción esencialista afirmaba que los miembros de una nación tenían rasgos culturales objetivos en común, la concepción constructivista tendió a afirmar que la “comunidad” es básicamente “imaginada”. Es decir, la nación es, en esta visión, el resultado simbólico de un proceso histórico complejo.

El constructivismo buscó la respuesta en la imaginación de la comunidad, y esa imaginación fue explicada a partir de la historia del “capitalismo impreso” y de la institución de la bandera, el mapa, los mitos y los rituales. Ahora bien, “símbolos, alegorías, mitos sólo crean raíces cuando hay terreno social y cultural en el cual se alimenten. En la ausencia de esa base, la tentativa de crearlos, de manipularlos, de utilizarlos como elemento de legitimación, cae en el vacío, cuando no en el ridículo” (Carvalho, 1990: 89).

Esto nos lleva a considerar uno de los grandes límites del constructivismo. El constructivismo explica muy bien que cada nación y cada identidad son una construcción (valga la redundancia para comentar algo que devino bastante redundante). El constructivismo, sin embargo, no puede explicar o comprender por qué esas construcciones fueron exitosas. Una teoría que pretenda explicar los motivos de las construcciones identitarias exitosas en términos de legitimación debe poder también explicar los motivos de construcciones fracasadas e, incluso, de inventos que cayeron en el absurdo.

Invencciones, creaciones, construcciones hay constantemente. Pequeñas o grandes ideas imperialistas, antiimperialistas, secesionistas, autonomistas, xenófobas, tradicionalistas, recorren las sociedades. Sólo una pequeña, muy pequeña porción de todas esas ideas y proyectos consigue efectivamente realizarse, instituirse como prevaleciente o convertirse en sentido común. Muchas fracasan, otras se transforman. Desde la perspectiva constructivista se han estudiado con relativa profundidad casos exitosos de construcción nacional de legitimidad. Pero como no se han estudiado sistemáticamente los fracasos o, más en general, las crisis y fisuras en esos procesos de legitimación nacional, no se ha podido construir una teoría abarcadora que dé cuenta de las motivaciones de los procesos y de los agentes.

Los problemas del constructivismo no pueden resolverse desde el viejo esencialismo. Es necesario, en cambio, enfatizar una dimensión descuidada. Ni el esencialismo ni el constructivismo consideran relevante la *experiencia* compartida. Pretendo argumentar aquí que ese conjunto de personas socialmente desiguales y culturalmente diferentes que se consideran miembros de una nación comparten experiencias históricas marcantes que son constitutivas de modos de imaginación, cognición y acción.

¿Qué es lo que tienen en común los argentinos? Según la primera versión, esencialista, los argentinos comparten el tango, el asado, el español y un pasado de héroes, entre otras cosas. No es difícil percibir que esta conceptualización se articula con la pretensión de configurar o ratificar una hegemonía y que en ella el pasado seleccionado viene a ratificar un orden contemporáneo. Según la segunda versión, constructivista, los argentinos se imaginan como comunidad porque el Estado fue altamente eficiente, especialmente después de 1880 y hasta hace pocos años, en construir esa idea de comunidad a través de la escuela, el servicio militar, los medios de comunicación y otros dispositivos. La perspectiva constructivista es muy productiva para analizar cómo el esencialismo es, más que una descripción de una realidad objetiva, básicamente performativo.

## HACIA UNA CONCEPCIÓN EXPERIENCIALISTA

Según una tercera versión, la que pretendo sustentar aquí, los argentinos comparten experiencias históricas configurativas que han sedimentado traducándose en que la diversidad y desigualdad se articulen en modos de imaginación, cognición y acción que presentan elementos comunes.

Esta tercera versión, entonces, asume –al igual que la primera– que efectivamente los argentinos comparten algo. Pero se diferencia de la primera al considerar que aquello que los argentinos comparten no es justamente lo que los argentinos o su Estado dicen compartir. En realidad, los argentinos no comparten el tango, porque dentro del país hay una diversidad de músicas. No comparten una lengua primera, porque dentro del país hay diferentes variedades del español y hay otras lenguas. Obviamente no comparten una religión. Comparten una experiencia histórica, algunos de cuyos principales hitos y momentos pueden ser reconstruidos y analizados.

Esta tercera versión experiencialista coincide con la segunda, la constructivista, en que “los argentinos” son un resultado del proceso histórico, contingente como tal. Pero se diferencia porque enfatiza la sedimentación y porque subraya que no se trata sólo de procesos simbólicos resultado de fuerzas simbólicas, sino de lo vivido históricamente en el “proceso social total” (Williams: 1980).

Los argentinos comparten la experiencia histórica de la lucha peronismo/antiperonismo, la experiencia de la imposibilidad de la convivencia política durante décadas, la experiencia de un genocidio, la experiencia de la inestabilidad institucional, la experiencia de la hiperinflación, la experiencia de la convertibilidad, la experiencia del “corralito”, entre muchas otras cosas. Si pretendiéramos sintetizar, quizá podríamos afirmar que en la experiencia reciente los argentinos comparten la hiperinflación (como disgregación económica de la sociedad) y comparten el genocidio (como disgregación política de la sociedad). Es decir, el terrorismo de Estado y el terrorismo económico. La paradoja es que justamente un conjunto de personas que comparten básicamente experiencias disgregadoras tienen en común haber vivido esos procesos y estar atravesados por ellos.

¿Están atravesados del mismo modo? La desigualdad social y las diferencias culturales entre los argentinos establecen bases y marcos para procesar de múltiples maneras procesos como estos. Al mismo tiempo, son procesos que –aunque de maneras disímiles– atravesaron al conjunto del cuerpo y tejido social.

Esas experiencias, desigualmente compartidas -entre clases, grupos étnicos, géneros, generaciones- son centrales en cómo concebimos aquí a la nación. En todas las naciones que conocemos hay diversidad y hay desigualdad. En ese sentido, podemos estar seguros de que las experiencias son vividas de modo desigual y diferente. Eso es evidente. Lo que es menos evidente es por qué, a pesar de eso, son naciones. Proponemos aquí buscar la respuesta en la experiencia histórica.

Hasta donde sabemos, aún estamos lejos de estar en condiciones de elaborar una teoría experiencialista de la nación. Sin embargo, podemos ubicar y señalar algunos aspectos oscuros del (de)constructivismo, así como algunos elementos de otras perspectivas teóricas que esa nueva conceptualización debería tener en cuenta.

El énfasis colocado en la deconstrucción y el cuestionamiento del sentido común debe ser complementado con un esfuerzo etnográfico, etnohistórico y teórico de comprensión de las lógicas del sentido común. El sentido común considera a las naciones como entidades ancestrales, cuya defensa se lleva en la sangre. El constructivismo ha mostrado que se trata de artefactos bastante recientes que nada tienen que ver con la biología. Continuar mostrando esto mismo no es un gran esfuerzo para nadie, y sólo ayudará a consolidar nuestros propios sentidos comunes constructivistas. El desafío es entender por qué la gente construye entidades de ese tipo, para qué las usa, qué siente, de qué se protege. Es decir, cuál es la lógica práctica de la nación, lógica que hoy parece ocultarse detrás no sólo de su naturalización, sino también de su deconstrucción.

Si uno de los ejes teóricos del constructivismo fueron la historicidad y las contingencias de los fenómenos sociales, resulta necesario subrayar que la historia es cambio a la vez que es sedimentación. Justamente necesitamos articular teóricamente los conceptos de experiencia y de sedimentación, mostrando que la tensión entre lo sedimentado y lo contingente se vincula a que cuando se plantean disyuntivas, no todos los caminos son imaginables, legitimables y, por lo tanto, posibles. La sedimentación no es sólo conocimiento; es sentimiento, parámetro cognitivo y, en ese sentido, coacción simbólica.

La idea de la esencia grupal fue arrasada críticamente, tanto en su contenido como en su metáfora biológica, por conceptos como construcción e invención. El desafío ya no consiste en demostrar que toda identidad es el resultado de un proceso histórico, sino en entender por qué las personas y los grupos tienden a considerarlos entidades eternas y naturales. Por otra parte, si podemos acordar simplemente en que “todo lo social es construcción histórica”, ya no hay mucho para agregar a los procesos de naturalización. El

problema es por qué algunas construcciones funcionan y otras fracasan, y cuáles son las relaciones de estos éxitos o fracasos con condiciones socioeconómicas, políticas y culturales.

## ESTADO Y NACIÓN

Desde esta perspectiva conviene revisar algunas conceptualizaciones acerca de la “nación”.

Los conceptos de Estado y nación muchas veces tienden a ser confundidos analíticamente. El Estado-nación es una entidad histórica, una articulación efectiva pero contingente entre un complejo dispositivo institucional y una conformación sociocultural.

En el mundo contemporáneo pareciera evidente que los estados -el Estado- tienden a desdibujarse y perder poder de intervención de manera creciente. Como es muy sabido que la nación, y especialmente el nacionalismo, es históricamente mucho más una consecuencia del Estado y sus políticas que una causa del proceso institucional, se tiende a suponer que al plantearse la disgregación o el debilitamiento del Estado se plantea la difuminación de la nación.

Considérese este silogismo: el Estado creó la nación, el Estado se difumina; luego, la nación se difumina.

Aquí hay dos cuestiones diferentes para discutir. La primera se refiere a si el Estado realmente está desdibujándose en el mundo contemporáneo. La segunda se refiere a si eso realmente tiene consecuencias sobre la nación y, en todo caso, qué tipo de consecuencias. Una cosa es la lógica formal y otra la lógica de la historia.

El Estado, en muchos países del mundo, se ha retirado y continúa retirándose como dispositivo institucional vinculado al desarrollo social, a la redistribución y al bienestar. Esta es una tendencia que se manifiesta de manera muy heterogénea, con excepciones, con distintas negociaciones, idas y vueltas. A pesar de esa diversidad, el neoliberalismo impulsó con bastante éxito la destrucción de las versiones locales del Estado de bienestar. Esta es una tendencia histórica que puede ser revertida o transformada. Ello es importante porque no es consistente la nueva teleología que afirma que esta tendencia es una prueba suficiente de que el Estado no cumplirá más el papel de principal articulador social, agente hegemónico clave.

Por otra parte, es necesario distinguir entre las funciones sociales del Estado y sus funciones represivas. Porque si es cierto que en muchos países el

Estado se ha retirado de su papel en la protección y seguridad social, también es cierto que eso no indica nada acerca del poder estatal de represión y control. La mayoría de los países conservan intactas sus fuerzas armadas y de seguridad, y otros han incrementado en diferente grado sus dispositivos. En las crisis sociales y políticas que el propio retiro social del Estado provoca puede verificarse que en muchos países el papel represivo continúa siendo muy poderoso.

En otras palabras, los estados, como dispositivos institucionales que ejercen soberanías territoriales, no han desaparecido ni desaparecerán en los próximos años. Un cambio dramático, sin embargo, es cómo se articulan sus diferentes funciones.

Ni la nación ni los nacionalismos precedieron históricamente a los estados. América Latina es un ejemplo peculiarmente importante en ese sentido. El “principio de las nacionalidades” es muy posterior a los procesos de las independencias. La distribución de territorios estatales se sustentó básicamente en las distribuciones administrativas coloniales y las disputas de poder entre ciudades con sus *hinterland*, y no en alguna forma de identidad comunitaria.

En ese sentido, la nación, como modo de imaginación de pertenencia a una comunidad, es consecuencia del Estado, de sus dispositivos, de sus políticas culturales. De sus arduos trabajos de nacionalización.

Como la nación es producto del Estado y el Estado excluyente no produce nación, podría suponerse que la nación se encuentra en proceso de desaparición. Sin embargo, ello no se constata por diferentes motivos. Entre otros, podemos señalar tres. Primero, hasta ahora no ha surgido ningún otro interlocutor equivalente que tenga legitimidad y legalidad para definir políticas de ciudadanía. Por lo tanto, los reclamos de los movimientos sociales se dirigen básicamente al Estado. Segundo, en algunos de esos procesos la identificación nacional ha cumplido un papel relevante en la articulación de demandas hacia el Estado. Tercero, el espacio nacional continúa siendo un ámbito decisivo para la elaboración de la experiencia social y la generación de sentidos.

## LA NACIÓN COMO IDENTIFICACIÓN

Precisemos qué entendemos por nación. En nuestra perspectiva, hay dos dimensiones diferentes, aunque interrelacionadas. Por una parte, la nación es un modo específico de identificación. Por otra parte, la nación es un espacio de diálogo y disputa de actores sociales.



Como identificación, la nación se vincula a los procesos históricos de imaginación de pertenencia comunitaria. En ese plano, la nación se encuentra en proceso de articulación y desarticulación con las ideas de pueblo y Estado. A veces la nación se articula y legitima al Estado: desde conflictos bélicos hasta políticas internas pueden sostenerse en función de intereses nacionales. En otras ocasiones se presentan grietas entre Estado y nación, en la medida en que nación sea comprendida como pueblo y que el Estado sea percibido como afectando los intereses populares. En muchos países de América Latina -la Argentina entre ellos- las ideas de nación y Estado se desarticulan constantemente, hasta el punto de que la visión socialmente prevaleciente puede explicar el desamparo y la devastación de la nación como consecuencia de persistentes políticas del Estado, en las cuales éste aparece más cercano a intereses extranjeros o tan sectoriales que no consigue articularse con idea alguna acerca de la nación.

Esta conceptualización permite comprender por qué *un modo de imaginación construido históricamente por dispositivos estatales puede mucho más que sobrevivir a la transformación de esos dispositivos*. El retiro social del Estado puede generar, o actualizar, una articulación entre la idea de pueblo y la de nación en oposición a estados antipopulares o antinacionales. El movimiento social puede recoger justamente el modo nacional de identificación que, legitimado por el Estado en otros contextos históricos, es irrenunciable explícitamente en la medida en que constituye la única vía de legitimación de su propia existencia.

Así, un Estado que renuncia a la construcción de la nación en los hechos de sus políticas, aunque nunca en las formas difusas de sus imaginarios, puede generar procesos de nacionalización e incluso retóricas nacionalistas aún más fuertes que a través de los mecanismos de imposición de identificaciones nacionales. En esa posibilidad se encuentra concentrada la ambivalencia de la nación, una ambivalencia simbólica y ético-política. La nación, como referencia de consenso, aparece y se revela como una de las categorías más polisémicas ubicadas en el centro mismo del conflicto social que se desarrolla en el espacio nacional.

Para analizar la dimensión identitaria de la nación es relevante el constructivismo, a condición de incorporar en el análisis como conceptos nodales a los sentidos prácticos de la acción social y a la sedimentación experiencial. Esos conceptos permiten comprender, entre otras cuestiones clave, por qué las identificaciones nacionales en el mundo contemporáneo ya no son construidas desde arriba hacia abajo, sino muchas veces al revés, así como por qué pueden dejar de ser el corsé ideológico de la hegemonía para devenir,

como en otros momentos históricos, articuladores y fuentes de legitimidad de movimientos sociales que enfrenten al neoliberalismo.

Esto implica que lejos de entrar en alguna era posnacional estamos más cerca de nuevos usos de la nación, incluso usos cosmopolitas y transnacionales, que aún deben ser estudiados.

## **LAS EXPERIENCIAS NACIONALES**

La nación no es sólo una categoría clave de identificación política. Es también un marco central de la experiencia social y de la constitución de los actores políticos. Un espacio nacional delimita el marco de una experiencia histórica, un tipo de vínculo específico entre las partes o grupos que conviven, una relación especial entre Estado y sociedad civil.

Todas las naciones son heterogéneas en dos sentidos diferentes. Primero, lo evidente: los elementos, las partes de las que se constituyen, son distintas. Segundo, lo más importante: el modo específico en que esas partes son combinadas y articuladas. A eso alude el concepto de Segato (1998) de naciones como “formaciones de diversidad”. Cada Estado constituyó un espacio nacional estableciendo modos específicos de interlocución entre los sectores de la sociedad. Hay modos de identificarse, de presentarse, de organizarse y de actuar que son legítimos y comprensibles en una sociedad y no en otras.

Antes que especular acerca de las supuestas “culturas nacionales” que definen una identidad, deberíamos estudiar cómo la elaboración de experiencias históricas específicas configura “culturas nacionales del relacionamiento”.

Es decir, la sedimentación de la experiencia histórica hace que ciertos vínculos y ciertos modos de realizar los vínculos sean posibles, preferibles o exclusivos en ciertos países y puedan resultar extraños, excepcionales o inviables en otros. Por ejemplo, la relevancia de lenguajes étnicos, raciales, de clase o estrictamente políticos como organizadores distintos del conflicto social, no presenta correlación alguna con factores demográficos. La Argentina tiene una mayor cantidad de indígenas que Brasil en términos relativos y absolutos, y mientras en este último los indígenas tienen una importante visibilidad, en la Argentina muchas veces se supone que ya no habría más indios.

La sedimentación de la experiencia histórica también incide en modos de negociación y enfrentamiento con distintos grados de radicalidad, en modos de organización más o menos verticales o clientelares, en concepciones acerca de los tiempos y espacios de la protesta.

No estamos afirmando que en un país exista un padrón único o uniforme de modos de acción y organización, de sentidos del tiempo y el espacio. Tampoco estamos diciendo que esos padrones no cambien a través del tiempo. Estamos diciendo, en cambio, que los padrones prevalecientes son en gran medida comprensibles y explicables a través de experiencias históricas nacionales que pueden hacerse presentes en momento clave, incluso de manera dramática, como límites de la imaginación política.

## **BANDERAS**

Tanto la nación como modo de identificación y como espacio de la experiencia compartida pueden verse claramente en los sucesos argentinos desde diciembre de 2001 (y antes).

Si se historizara la vida social de los símbolos nacionales en la Argentina, podrían escribirse una serie de capítulos (en los cuales obviamente el peronismo de mediados del siglo XX tendría un papel clave) que encontrarían un punto de inflexión en la dictadura militar de 1976. La apropiación con pretensiones y fuerza monopólicas de lo nacional por parte de las Fuerzas Armadas y el gobierno dictatorial dejó profundas marcas en el país sobre los sentidos y usos de la bandera, el himno y otros símbolos nacionales. Claro que el país entero festejó el triunfo futbolístico de 1978, imprimiendo gestos patrios sobre los gritos de la tortura y los muertos. Sin embargo, desde los años '80 los recuerdos de aquellos festejos fueron crecientemente críticos.

También 1982 y Malvinas: un símbolo nacional que se encontraba más allá de los conflictos internos fue apropiado por un sector, los militares. Y al igual que desde entonces Malvinas dejó de ser lo que era, una referencia nacional que trascendía las facciones (Guber), también los símbolos nacionales perdieron espesor, densidad y legitimidad. No desaparecieron completamente, pero tampoco tuvieron gran relevancia política.

El 19 y 20 de diciembre de 2001 marcan un punto de inflexión. Ya en el conflicto de Aerolíneas Argentinas, símbolo de empresa pública vaciada por sus nuevos dueños, españoles, los colores argentinos y las referencias a la nacionalidad habían aparecido como una herramienta política recurrente de los trabajadores para convocar, con significativo éxito, el apoyo de la población. El 19 de diciembre por la noche, cuando la población comenzó a salir a la calle con sus cacerolas, a unirse en esquinas, a marchar por avenidas hacia la Plaza de Mayo, sólo se veían y sólo se permitían banderas argentinas. Ese día y los siguientes los participantes solicitaron insistentemente que no

hubiera otras banderas. Una sociedad en disgregación necesitaba, al menos, de alguna hipótesis de referencia compartida. La bandera, los gorritos y camisetitas celestes y blancas, así como el himno, eran los únicos símbolos que reconocieron tener en común.

Así se reabrió la disputa por la apropiación y por los sentidos de los símbolos nacionales. Ya no existe la fuerte connotación militar en esos colores y esas melodías. Quién puede usarlos, con qué finalidad y con qué sentido, es parte de la lucha política. Hasta ahora los manifestantes no han encontrado símbolos equivalentes o más importantes que pudieran articularlos. Hasta ahora les cuesta imaginar un proyecto como nación, pero mucho más sin nación.

### FANTASMAS O NÚCLEOS DUROS DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

Por otra parte, es importante considerar a la nación como espacio de la experiencia. Hace poco tiempo, José Nun parafraseaba una afirmación de Primo Levi respecto de la trágica imposibilidad de pureza de las víctimas de los campos en la medida que los victimarios “hacen que se les parezcan”. Decía Nun (2001) que no podíamos ser ingenuos acerca de que no surgirán de pronto y de los escombros neoliberales sujetos sociales puros e ideales que sólo existen en la imaginación. Es decir, las características de la acción social de la resistencia están marcadas por aspectos del vínculo social victimarios/víctimas y por la experiencia social. Es bastante común en la Argentina considerar hasta qué punto la dictadura está presente hoy en prácticas, ideas, ausencias, miedos, constricciones. Menos frecuente, en cambio, es pensar hasta qué punto la experiencia hiperinflacionaria ha sido tan configurativa de nuestra cultura política actual como la experiencia del genocidio. Esa reflexión es un desafío pendiente, que no puede resolverse en un ensayo. De todos modos, realizaré un breve comentario.

Si resulta evidente que la convertibilidad no era viable antes de la hiperinflación, necesitamos estudios acerca de cómo el hecho indiscutible de que los argentinos pensaban en dólares desde antes de la convertibilidad constituyó un elemento decisivo para la generación de un consenso que no se quebró hasta que se había consumado un desastre económico sin precedentes. Un dato: durante 1999 y 2000, ya en plena recesión, la palabra “devaluación” era un gran tabú político. Algunos de los economistas más críticos y audaces, en esos años, sólo se animaban a insinuar la necesidad de considerar eventuales “variaciones en el tipo de cambio”, siempre con eufemismos.

Los efectos culturales de la hiperinflación trascienden la imaginación económica. La hiperinflación, como devaluación cotidiana, diaria, literalmente en horas, de la moneda nacional, transforma todas las nociones de tiempo, especialmente el presente, el futuro y la planificación. La escena, todos los días repetida, de consumidores que buscan en el supermercado ganarle de mano al empleado encargado a toda hora de remarcar los precios, produce que, con el dinero guardado en los bolsillos, cada minuto puedan comprarse menos productos. ¿Alguien va a ahorrar en esas circunstancias? Todos: hubo meses en que los empleados compraban dólares con su sueldo para revenderlos semana a semana y tratar así de llegar a fin de mes. Un ahorro ficticio como recurso de subsistencia ¿Alguien puede planificar? Las ideas de futuro y de plan se desarmen. Al ser imposible saber cuánto van a valer las cosas, cuánto va a ser el salario, hasta cuándo podrán sostenerse ciertas rutinas, ninguna tarea social que trascienda la semana o el día es pensable y cumplible.

En otras palabras, uno de los grandes impactos culturales de la hiperinflación es el cortoplacismo. Nadie piensa en inversiones de largo plazo: ni en empresas, ni en comercios, ni en su propia casa, ni en las instituciones en las que trabaja o estudia. El cortoplacismo implica que el horizonte de la vida social y política se achica hasta desaparecer. La convertibilidad no revirtió ni podía revertir en grandes áreas sociales ese cortoplacismo. La situación posterior al 19 y 20 de diciembre hizo revivir el conjunto de los miedos asociados a la hiperinflación.

La gran pregunta es: ¿algo de este cortoplacismo se hizo presente también en la lógica temporal de la protesta social? Retomemos lo que decían Nun y Levi. Por una parte, es relativamente conocida la presencia de elementos característicos de modos de hacer política de los grupos hegemónicos en formas organizativas actuales de sectores populares. Por otra parte, hay procesos más sutiles. ¿Por qué después de haber creado o recreado un nuevo y potente género de protesta como el cacerolazo, hubo que realizar cacerolazos semana tras semana? Hoy resulta claro que los cacerolazos han sido sobreutilizados. Esa sobreemisión produjo una devaluación constante del cacerolazo y, en parte, disolvió su potencialidad.

Esa temporalidad del conflicto argentino presenta contrastes abrumadores con las de otros países. El hecho más sorprendente es el siguiente: en esos dos días los argentinos recrean y reinventan un modo específico de protesta y rebelión, el cacerolazo, que en su masividad y espontaneidad arrasa con la escasa legitimidad política; una semana, después un sector vuelve a apelar a las cacerolas y produce otra crisis; sin embargo, pocas semanas después la espontaneidad se va disolviendo en cacerolazos que cuanto más organizados

parecen menos masivos y, sin duda, resultan menos eficaces. Los cacerolazos y las marchas de las cacerolas se rutinizan, se realizan un día fijo de la semana hasta que la falta de concurrencia obliga a realizarlos una vez al mes, hasta que la falta de concurrencia hace que hayan desaparecido. Hace meses que no hay cacerolazos importantes en la Argentina. Ninguna convocatoria planificada de cacerolazos pareciera hoy estar en condiciones de producir efectos relevantes. La dificultad de constituir, hasta ahora, un horizonte temporal más extenso de la protesta, generó las condiciones de su devaluación.

Para analizar en profundidad el caso argentino -cuestión que excede nuestras posibilidades- habría que incluir, entre muchos otros elementos, las diferencias notorias con los piqueteros que se inscriben en un horizonte temporal diferente. Crearon organizaciones sólidas, muchas veces con fuerte asentamiento y trabajo territorial. De todos modos, los piqueteros podrían verse amenazados por el riesgo de una devaluación similar. Es que ese riesgo está siempre presente en una Argentina donde la agenda de marchas de protesta es abrumadora, incluso si la eficacia de la repetición es dudosa. En algunos sectores involucrados en la protesta existe una peculiar construcción cultural que asocia radicalidad política con cantidad de acciones de protesta. Eso favorece, a la vez que se ve favorecido por, horizontes temporales cortos y devaluación. Simultáneamente.

Estos horizontes temporales de los protagonistas de la protesta son construcciones culturales, en el sentido de que son el resultado de la elaboración diferente de experiencias históricas específicas. ¿Por qué el zapatismo puede reinventar acciones, géneros y modalidades de la protesta y, si se generan dificultades o fracasos, retroceder ordenadamente para reaparecer en escena cuando ellos mismos se encuentren en condiciones? Para explicarlo habrá que rastrear no sólo en el control territorial, sino también en la experiencia histórica. ¿Por qué el MST brasileño consigue avanzar de manera eficaz sobre territorios, paso a paso, en una lucha que tiene también un horizonte temporal largo?

Hay culturas del conflicto, patrones relativamente compartidos por diversos agentes, que establecen una cierta lógica de la confrontación. Y una dimensión central de esas culturas, como también parece desprenderse dramáticamente del caso colombiano, es nacional. La nación no sólo es aún hoy un espacio donde se desarrollan conflictos clave. También es donde se encuentran actores que atravesaron experiencias históricas relativamente compartidas.

Esas culturas no son esencias nacionales. Tampoco son construcciones estratégicas. Son el resultado de la sedimentación y elaboración de experien-

cias históricas. Los actores no se encuentran condenados a actuar en la lógica de una cultura del conflicto ya instituida. Sin embargo, a menos que busquen cuestionar esas lógicas, tienden a verse compelidos a actuar dentro de aquellos marcos históricos.

## LOS CONJUROS Y SUS ASINCRONÍAS

Genocidio e hiperinflación son dos núcleos duros de las memorias colectivas de los argentinos. Dificilmente puedan comprenderse los últimos diez años sin comprender el peso que esos fantasmas tuvieron sobre la imaginación y sobre las prácticas políticas. Sobre los pánicos, a las vez silenciosos y poderosos. Son los fantasmas de la experiencia argentina.

De hecho, fue la experiencia hiperinflacionaria devenida fantasma la que generó las condiciones para que la mayoría de los argentinos apoyara, a través de su voto o su pasividad, el sistema de convertibilidad. En una situación recesiva desde 1998 pasaron más de tres años para que se abriera la pregunta acerca de si un país con la mitad de la población afectada por problemas de empleo era la única alternativa a la hiperinflación. Se criticará que este argumento puede desresponsabilizar al menemismo. Por el contrario, ningún análisis riguroso podría reducir su papel central. El problema es que esa denuncia imprescindible no es suficiente para responder por qué ese gobierno fue reelecto, por qué logró un cierto consenso y por qué fue sucedido por una oposición que perjuró mantener ese mismo modelo económico. No resultaría saludable menospreciar este último punto.

Paradoja: la imposibilidad de exorcizar los fantasmas hiperinflacionarios condujo a una nueva experiencia histórica aterradora. Por eso, hablar de memoria social y de olvido, e investigarlos en la Argentina contemporánea, no puede ser únicamente el análisis del genocidio y sus efectos. También exige analizar la hiperinflación.

El fantasma del genocidio y la consigna instituida en los años '80, *Nunca Más*, operó de otros modos en estos procesos. Ciertamente, produjo quietismo durante los años '90, no sólo por los temores de los vivos, sino por las ausencias muy reales de los muertos, una generación de dirigentes sociales y políticos. Sin embargo, el consenso acerca de que no hay retorno a un régimen dictatorial tiene otras incidencias clave en la coyuntura actual. En primer lugar, ante el total desprestigio de la clase política y el reclamo de gran parte del movimiento social de "que se vayan todos" -el gobierno, los diputados y senadores-, nadie sabe bien lo que vendrá ni lo que sea desea cons-

truir, pero continúa vigente el abrumador consenso de que una democracia resquebrajada es preferible a cualquier autoritarismo.

Y eso no es poco: los fantasmas pueden ser conjurados. De hecho, el cacerolazo del 19 de diciembre de 2001 se inició justamente como respuesta a un discurso presidencial que declaraba el estado de sitio. Es decir, frente a la prohibición explícita de manifestarse públicamente, evocación paradigmática de la dictadura militar, la reacción fue una movilización imponente.

Los argentinos lograron en algunas circunstancias exorcizar, a través de su propia intervención pública, los miedos del genocidio. De hecho, el dictador Videla y otros militares tienen arrestos domiciliarios, algo excepcional en América Latina. Y es muy probable que los asesinos materiales de los piqueteros sean castigados, aunque no así sus responsables.

Ningún conjuro comparable ha sido elaborado para los pánicos de la hiperinflación. Al no lograr detener sus efectos, la amenaza de devastación económica -hasta llegar a la hiperinflación, la situación siempre podría ser peor- es una fábrica de parálisis y conservadurismo. Los conjuros contra los fantasmas del genocidio fueron periódicamente movilizantes. Estuvieron presentes el 19 de diciembre. Después del 26 de junio de 2002, cuando fueron asesinados los piqueteros en el Puente Pueyrredón, la reacción hizo que Duhalde se viera obligado a acortar seis meses su mandato como única variable de continuidad. En contraste, el único conjuro contra el fantasma hiperinflacionario fue aferrarse a una estabilidad total y totalitaria.

La Argentina no puede comprenderse sin estos dos fantasmas, sus presencias y las capacidades diferenciales para actuar sobre ellos. Los argentinos no podrán reconstruir un proyecto común, que eso es al fin y al cabo una nación, sin encontrar las sincronías entre ambos. Un plan de nación implica imaginar articulaciones entre conjuros que parecen tan divergentes.

Y más. Porque seguramente a esas dos experiencias sociales que consideramos configurativas de la imaginación, los sentimientos y la acción de diferentes actores, debemos agregar ya esta nueva experiencia aterradora. La experiencia devastadora del desempleo, el hambre y la recesión, inédita para generaciones de argentinos, se está convirtiendo en otro núcleo duro configurativo. Se trata de nuevos miedos que desarrollarán la capacidad de regular los límites de las prácticas, de las expectativas y de los deseos. A la vez, es en ese sufrimiento desigualmente compartido, en el verdadero espanto por la nueva cotidianidad, así como en la esperanza de un cambio colectivo, donde reaparecen los modos de reimaginar la nación. No sólo, claro, sus símbolos. Sobre todo, para que sea suyo, su Estado.



## BIBLIOGRAFÍA

- Carvalho, José Murilho de 1990 *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras).
- Guber, Rosana 2001 *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Nun, José 2001 “El enigma argentino” en *Punto de Vista* (Buenos Aires), N° 71, diciembre.
- Segato, Rita 1998 “Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global” en *Serie Antropología*, Universidad de Brasilia, N° 234.
- Williams, Raymond 1980 *Marxismo y literatura* (Barcelona: Península).

EVELINA DAGNINO\*

**CONFLUÊNCIA PERVERSA,  
DESLOCAMENTOS DE SENTIDO,  
CRISE DISCURSIVA**

A CRISE LATINO-AMERICANA —esta expressão com a qual, desde há muito tempo, tanto nativos como os outros têm recorrentemente qualificado nossas condições de existência como sociedades— assume hoje várias dimensões. Entre elas, este texto explora os contornos de uma *crise discursiva*, que parece atravessar as experiências contemporâneas de construção democrática em grande parte do continente. Essa crise discursiva resulta de uma *confluência perversa* entre, de um lado, o projeto neoliberal que se instala em nossos países ao longo das últimas décadas e, de outro, um projeto democratizante, participatório, que emerge a partir das crises dos regimes autoritários e dos diferentes esforços nacionais de aprofundamento democrático. Essa confluência, e a crise que dela se origina, são particularmente visíveis no Brasil, embora me pareça possível defender a idéia de que, com diferenças de intensidade, considerando os diferentes ritmos e modos de implementação das medidas neoliberais e dos processos democratizantes nacionais, este

---

\* Evelina Dagnino es doctora en Ciencia Política por la Universidad de Stanford, EE.UU. y profesora asociada del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Campinas, Sao Paulo, Brasil. Fue profesora invitada de las Universidades de Yale, EE. UU., y de Gotenburgo, Suecia. Ha publicado, en Brasil y en otros países, libros y artículos sobre las relaciones entre cultura y política, movimientos sociales, democracia y ciudadanía.

cenário é compartilhado por muitos dos países da América Latina. Focalizo a seguir o que me parecem ser as especificidades dessa crise no contexto brasileiro, marcada pela disputa político-cultural entre esses dois projetos e pelos deslocamentos de sentido que ela opera em três noções - Sociedade Civil, Participação e Cidadania - que constituem as referências centrais para o entendimento dessa confluência<sup>1</sup>. Finalmente, discuto de forma muito preliminar as implicações desse processo de re-significação para as representações vigentes de política e de democracia e as possibilidades de enfrentamento dessa crise.

O processo de construção democrática enfrenta hoje no Brasil um dilema cujas raízes estão na existência de uma confluência perversa entre dois processos distintos, ligados a dois projetos políticos distintos<sup>2</sup>. De um lado, um processo de alargamento da democracia, que se expressa na criação de espaços públicos e na crescente participação da sociedade civil nos processos de discussão e de tomada de decisão relacionados com as questões e políticas públicas (Teixeira, Dagnino e Silva, 2002). O marco formal desse processo é a Constituição de 1988, que consagrou o princípio de participação da sociedade civil<sup>3</sup>. As principais forças envolvidas nesse processo compartilham um projeto democratizante e participativo, construído desde os anos 80 ao redor da expansão da cidadania e do aprofundamento da democracia. Esse projeto emerge da luta contra o regime militar empreendida por setores da sociedade civil, entre os quais os movimentos sociais desempenharam um papel fundamental. No percurso desse projeto desde então, dois marcos importantes devem ser mencionados. Primeiro, o reestabelecimento da democracia formal, com eleições livres e a reorganização partidária, abriu a possibilidade de que este projeto, configurado no interior da sociedade e que orientou a prática de vários dos seus setores, pudesse ser levado para o âmbito do poder do Estado, no nível dos executivos municipais e estaduais e dos parlamentos e, mais recentemente, no executivo federal, com a eleição de

---

1 Parte dessa discussão está em Evelina Dagnino (2002), "Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?", *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización*, Daniel Mato e Illia García (coords.), Caracas: UCV, (no prelo). Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq) pelo apoio concedido à investigação da qual faz parte essa discussão.

2 É preciso esclarecer desde logo que o que designo aqui provisoriamente como dois projetos, constituem, de fato, dois conjuntos de princípios básicos sob os quais se articula toda uma variedade de subprojetos, que apresentam uma relativa diversidade interna.

3 A Constituição brasileira de 1988, conhecida como a "Constituição Cidadã", incluiu mecanismos de democracia direta e participativa. Entre eles, o estabelecimento de Conselhos Gestores de Políticas Públicas, nos níveis municipal, estadual e federal, com representação paritária do Estado e da sociedade civil, destinados a formular políticas sobre questões relacionadas com a saúde, crianças e adolescentes, assistência social, mulheres, etc.

Luís Inácio Lula da Silva como Presidente da República. Assim, os anos 90 foram cenário de numerosos exemplos desse trânsito da sociedade civil para o Estado. Segundo, e como consequência, durante esse mesmo período, o confronto e o antagonismo que tinham marcado profundamente a relação entre o Estado e a sociedade civil nas décadas anteriores cederam lugar a uma aposta na possibilidade da sua ação conjunta para o aprofundamento democrático. Essa aposta deve ser entendida num contexto onde o princípio de participação da sociedade se tornou central como característica distintiva desse projeto, subjacente ao próprio esforço de criação de espaços públicos onde o poder do Estado pudesse ser compartilhado com a sociedade. Entre os espaços implementados durante esse período destacam-se os Conselhos Gestores de Políticas Públicas, instituídos por lei, e os Orçamentos Participativos, que, a partir da experiência pioneira de Porto Alegre, foram implementados em cerca de 100 cidades brasileiras, a maioria governadas por partidos de esquerda, principalmente o Partido dos Trabalhadores (PT)<sup>4</sup>.

De outro lado, com a eleição de Collor em 1989 e como parte da estratégia do Estado para a implementação do ajuste neoliberal, há a emergência de um projeto de Estado mínimo que se isenta progressivamente de seu papel de garantidor de direitos, através do encolhimento de suas responsabilidades sociais e sua transferência para a sociedade civil. Este projeto constitui o núcleo duro do bem conhecido processo global de adequação das sociedades ao modelo neoliberal produzido pelo Consenso de Washington. Meu argumento é então que a última década é marcada por uma confluência perversa<sup>5</sup> entre esses dois projetos. A perversidade estaria colocada, desde logo, no fato de que, apontando para direções opostas e até antagônicas, ambos os projetos requerem uma sociedade civil ativa e propositiva.

Essa identidade de propósitos, no que toca à participação da sociedade civil, é evidentemente aparente. Mas essa aparência é sólida e cuidadosamente construída através da utilização de referências comuns, que tornam seu deciframento uma tarefa difícil, especialmente para os atores da sociedade civil envolvidos, a cuja participação se apela tão veementemente e em termos tão

---

4 Os Orçamentos Participativos são espaços públicos para deliberação sobre o orçamento das administrações municipais, onde a população decide sobre onde e como os investimentos devem ser realizados. Diferentemente dos Conselhos Gestores, cuja existência é uma exigência legal, os Orçamentos Participativos derivam de escolhas políticas dos diferentes governos municipais e estaduais.

5 Por perversa, me refiro aqui a um fenômeno cujas consequências contrariam sua aparência, cujos efeitos não são imediatamente evidentes e se revelam distintos do que se poderia esperar. Em espanhol a palavra mais adequada, conforme sugestões que recebi, seria *tramposa*.

familiares e sedutores. A disputa política entre projetos políticos distintos assume então o caráter de uma disputa de significados para referências aparentemente comuns: participação, sociedade civil, cidadania, democracia. A utilização dessas referências, que são comuns mas abrigam significados muito distintos, instala o que se pode chamar de crise discursiva: a linguagem corrente, na homogeneidade de seu vocabulário, obscurece diferenças, dilui nuances e reduz antagonismos. Nesse obscurecimento se constroem subrepticiamente os canais por onde avançam as concepções neoliberais, que passam a ocupar terrenos insuspeitados. Nessa disputa, onde os deslizamentos semânticos, os deslocamentos de sentido, são as armas principais, o terreno da prática política se constitui num terreno minado, onde qualquer passo em falso nos leva ao campo adversário. Aí a perversidade e o dilema que ela coloca, instaurando uma tensão que atravessa hoje a dinâmica do avanço democrático no Brasil. Por um lado, a constituição dos espaços públicos representa o saldo positivo das décadas de luta pela democratização, expresso especialmente –mas não só– pela Constituição de 1988, que foi fundamental na implementação destes espaços de participação da sociedade civil na gestão da sociedade. Por outro lado, o processo de encolhimento do Estado e da progressiva transferência de suas responsabilidades sociais para a sociedade civil, que tem caracterizado os últimos anos, estaria conferindo uma dimensão perversa a essas jovens experiências, acentuada pela nebulosidade que cerca as diferentes intenções que orientam a participação. Essa perversidade é claramente exposta nas avaliações dos movimentos sociais, de representantes da sociedade civil nos Conselhos gestores, de membros das organizações não governamentais (ONGs) envolvidas em parcerias com o Estado e de outras pessoas que de uma maneira ou de outra vivenciam a experiência desses espaços ou se empenharam na sua criação, apostando no potencial democratizante que eles trariam. Elas percebem essa confluência perversa como um dilema que questiona o seu próprio papel político: “o que estamos fazendo aqui?”, “que projeto estamos fortalecendo?”, “não ganharíamos mais com outro tipo de estratégia que priorizasse a organização e a mobilização da sociedade, ao invés de atuar junto com o Estado?”<sup>6</sup>. O risco –real– que elas percebem é que a participação da sociedade civil nas instâncias decisórias, defendida pelas forças que sustentam o projeto participativo democratizante como um mecanismo de aprofundamento democrático e de redução da exclusão, possa acabar servindo aos objetivos do projeto que lhe é antagônico.

---

6 Depoimentos de ativistas da sociedade civil, recolhidos pelos estudos de Luciana Tatagiba, Gema Galgani e Magnólia Said e Ana Cláudia Chaves Teixeira, reunidos em Dagnino (2002).

O reconhecimento dos dilemas colocados por essa confluência perversa impõe, do meu ponto de vista, inflexões necessárias no modo como temos analisado o processo de construção democrática no Brasil, as relações entre Estado e sociedade civil e a problemática da constituição de espaços públicos e sua dinâmica de funcionamento. Na verdade, o que essa confluência perversa veio ressaltar é uma dimensão frequentemente esquecida: a imensa complexidade desse processo, que resiste a análises simplistas e unidimensionais. Uma dessas inflexões é a necessidade de conferir um maior peso explicativo à noção de projeto político, no nível teórico, e em consequência, investir, no nível empírico, na investigação e análise dos distintos projetos políticos em disputa, e especialmente no esforço de desvendar a crescente opacidade construída por referências comuns, através da explicitação dos deslocamentos de sentido que sofrem. Estamos usando o termo projetos políticos num sentido próximo da visão gramsciana, para designar os conjuntos de crenças, interesses, concepções de mundo, representações do que deve ser a vida em sociedade, que orientam a ação política dos diferentes sujeitos. A virtude específica dessa abordagem, sobre a qual já trabalhamos largamente (Dagnino, 1998, 2000) está no vínculo indissolúvel que estabelece entre a cultura e a política. Nesse sentido, nossa hipótese central sobre a noção de projetos políticos é que eles não se reduzem a estratégias de atuação política no sentido estrito, mas expressam e veiculam e produzem significados que integram matrizes culturais mais amplas. Assim, por exemplo, determinadas versões das noções que destacamos aqui como temas principais da confluência perversa –sociedade civil, participação e cidadania– ao mesmo tempo encontram raízes e produzem ecos na lenta emergência de uma cultura mais igualitária que confronta as várias dimensões do autoritarismo social da sociedade brasileira. Outras reiteram sob novas roupagens as visões de uma democracia elitista e restrita que têm caracterizado o projeto dominante nessas últimas décadas.

Uma primeira implicação dessa inflexão, que não analisaremos aqui, se refere às relações Estado-sociedade civil e a necessidade de repensar, a partir dessa perspectiva, a análise recorrente dessas relações que tem como seu eixo central a clivagem entre a sociedade civil –considerada como “pólo de virtudes democratizantes”– e o Estado, frequentemente visto como “encarnação do mal” e obstáculo fundamental à participação e à democratização. As consequências negativas dessa visão homogeneizadora se agravam na medida em que ela tende a simplificar a imensa complexidade do processo de construção democrática e das relações que o constituem. Assim, o ritmo e a natureza da construção democrática encontrariam grande parte de sua

explicação na análise do conflito que deriva dessa clivagem entre Estado e sociedade civil. A noção de projetos políticos pode contribuir para superar essa visão homogeneizadora tanto do Estado quanto da sociedade civil e o reconhecimento da sua diversidade interna, como base para repensar as suas relações. A identificação e a distinção clara dos diferentes projetos políticos presentes no interior do aparato de Estado e na sociedade civil nos leva a perceber que a clivagem estrutural entre Estado e Sociedade civil não é suficiente para entender as suas relações. Ela deve então ser combinada com outras clivagens, constituídas por esses distintos projetos, que não necessariamente coincidem com ela mas a atravessam. Essa perspectiva de análise pode fornecer um cenário muito mais complexo da dinâmica da construção democrática do que a tão difundida redução maniqueísta dos dois pólos principais dessa dinâmica.

Um segundo ponto propõe um exercício preliminar de análise dos deslocamentos de sentido pelos quais têm passado as noções de sociedade civil, participação e cidadania, e suas implicações para o significado de política e democracia. Se esses deslocamentos expressam e configuram uma disputa política, sua análise deve expor os distintos projetos que esses sentidos escondem e revelam, contribuindo para diluir a crise discursiva que o seu obscurecimento tem provocado.

### **A CONFLUÊNCIA PERVERSA E O DESLOCAMENTO DE SIGNIFICADOS**

A investigação dos distintos projetos de construção democrática e dos significados que os constituem se põe como tarefa analítica no Brasil pelo menos desde os anos 80, com a ruptura da momentânea “unidade” da sociedade civil que havia se construído em torno do restabelecimento do Estado de Direito e das instituições democráticas. O debate entre as várias concepções de democracia que se inicia naqueles anos, expressando a diversidade que sucedeu àquela “unidade”, catalisou boa parte das energias intelectuais e políticas do país. No entanto, nos últimos anos, o que denominamos acima de “confluência perversa” e a crise discursiva que ela determina agudizaram, desde o nosso ponto de vista, a necessidade dessa tarefa.

O avanço da estratégia neoliberal determinou uma profunda inflexão na cultura política no Brasil e na América Latina. Assim, menos reconhecida e debatida do que a reestruturação do Estado e da economia que têm resultado da implementação desse projeto, há uma redefinição de significados no âmbito da cultura que integram a transformação que têm se operado nos nossos países.

No caso do Brasil, o que há talvez de específico nesse processo é que ele se defronta com um projeto político democratizante, amadurecido desde o período da resistência ao regime militar, fundado na ampliação da cidadania e na participação da sociedade civil. Ao contrário de outros países do continente, esse projeto, gestado no interior de uma sociedade civil bastante consolidada, encontra suporte significativo em vários dos seus setores, tendo sido capaz, como vimos, de inspirar a criação de novas instituições que abrigassem seus princípios, tais como os Conselhos gestores, os Orçamentos Participativos, etc. A constituição desse campo ético-político, que tem um papel fundamental na transição democrática, foi analisada por vários autores (Alvarez, Dagnino e Escobar, 1998; Doimo, 1995; Baierle, 1998). Mais recentemente, o seu trânsito para o aparato do Estado em vários níveis possibilitou a emergência de experiências participativas democratizantes que pipocam por todo o país.

Em outras palavras, o projeto neoliberal encontra no Brasil um contendor relativamente consolidado, embora evidentemente não hegemônico, capaz de constituir um campo de disputa. A existência desse contendor e dessa disputa determina, na nossa perspectiva, direções específicas às estratégias e formas de atuação das forças vinculadas ao projeto neoliberal em nosso país que, se não se afastam das direções adotadas no nível global, adquirem especificidade própria na medida em que são forçadas a estabelecer relações de sentido e um terreno de interlocução com o campo adversário. A necessidade dessa interlocução se acentua no interior dos espaços públicos de participação do Estado e da sociedade civil quando se defrontam face a face esses dois projetos. É possível entender melhor o cenário e a natureza dessa interlocução se lembrarmos que os anos 90 no Brasil são caracterizados por uma inflexão nas relações entre o Estado e os setores da sociedade civil comprometidos com o projeto participativo democratizante, onde estes últimos substituem o confronto aberto da década anterior por uma aposta na possibilidade de uma atuação conjunta com o Estado. A chamada “inserção institucional” dos movimentos sociais é evidência dessa inflexão (Carvalho, 1997; GECD, 2000). Assim, grande parte da interlocução entre o projeto neoliberal, que ocupa majoritariamente o aparato do Estado, com o projeto participativo se dá justamente através daqueles setores da sociedade civil que se engajam nessa aposta e passam a atuar nas novas instâncias de participação junto ao Estado.

Nesse sentido, a coincidência na exigência de uma sociedade civil ativa e propositiva, que estes dois projetos antagônicos apresentam, é, de fato, emblemática de uma série de outras “coincidências” no nível do discurso, referências comuns que, examinadas com cuidado, escondem distinções e divergências fundamentais. Assim, o que essa “confluência perversa”



determina é um obscurecimento dessas distinções e divergências, por meio de um vocabulário comum e de procedimentos e mecanismos institucionais que guardam uma similaridade significativa.

As noções de sociedade civil, participação e cidadania mantêm entre si uma estreita relação e foram selecionadas porque são, da nossa perspectiva, elementos centrais desse deslocamento de sentidos que constitui o mecanismo privilegiado na disputa política que se trava hoje ao redor do desenho democrático da sociedade brasileira. Essa centralidade, de um lado, se relaciona com o papel que elas desempenharam na origem e na consolidação do projeto participativo. De outro lado, e em consequência, elas são fundamentais exatamente porque constituem os canais de mediação entre os dois campos ético-políticos. Além disso, para além do cenário específico onde essas noções se inserem no debate brasileiro, elas também são parte constitutiva da implementação do projeto neoliberal no nível global. Nesse sentido, estamos nos diferenciando aqui de uma análise que veria esses deslocamentos como predominantemente determinados pela imposição global dos elementos político-culturais “adequados” à implementação do modelo neoliberal. Se a velha teoria da dependência deixou uma lição, foi ressaltar o mecanismo da “internalização” dos elementos “externos”. Essa internalização se dá, no mais das vezes, como parte integrante da formulação de projetos políticos próprios dos atores locais. Isso não nos exime de reconhecer que os graus de autonomia na formulação desses projetos estão muito longe de serem ilimitados. Mas significa também reafirmar o óbvio: a adoção do modelo neoliberal corresponde a e expressa uma enorme fatia dos interesses, desejos, crenças e aspirações presentes nos países latino-americanos: nas suas sociedades civis e nos seus Estados. É nesse sentido, me parece, que devemos entender a produção transnacional das representações daquelas noções. Ou seja, reconhecendo que essa produção se constitui, pelo menos para o caso brasileiro, mas suspeito que em parte significativa de outros casos, também em diálogo com e como re-significação ativa dos elementos oposicionais com potencial hegemônico alternativo. Isto significa reconhecer e, de uma certa forma, reabilitar o espaço do local, do nacional, como parceiro ativo na construção, qualificação e confronto do projeto neoliberal.

A redefinição da noção de *sociedade civil* e do que ela designa talvez tenha constituído o deslocamento mais visível produzido no âmbito da hegemonia do projeto neoliberal; por isso mesmo o mais estudado. O crescimento acelerado e o novo papel desempenhado pelas Organizações Não-Governamentais; a emergência do chamado Terceiro Setor e das Fundações Empresariais, com a

forte ênfase numa filantropia redefinida (Fernandes, 1994; Landim, 1993; Alvarez, 1999; Paoli, 2002; Salamon, 1997); e a marginalização (a que alguns autores se referem como “criminalização” (Oliveira, 1997) dos movimentos sociais, evidenciam esse movimento de redefinição. O resultado tem sido uma crescente identificação entre “sociedade civil” e ONGs, onde o significado da expressão “sociedade civil” se restringe cada vez mais a designar apenas essas organizações, quando não em mero sinônimo de “Terceiro Setor”. Reforçada pelo que tem sido chamado de “onguização” dos movimentos sociais (Alvarez, 1999), essa tendência é mundial. Mas seria necessário aprofundar os significados locais específicos desse deslocamento, bem como apontar a heterogeneidade constitutiva do campo das ONGs (Teixeira, 2000) que tendemos a ignorar. O papel das agências internacionais tem sido abundantemente apontado na raiz desse deslocamento (Mato, 2003). Mas seria necessário investigar os diferentes papéis que desempenham nele, em primeiro lugar, as distintas organizações não governamentais. Seu desempenho, vinculado aos diferentes projetos políticos que as mobilizam, é, com frequência, também afetado pela necessidade de assegurar sua própria sobrevivência. Além delas, papel fundamental têm os diferentes Governos locais, em todos os seus níveis (municipal, estadual e federal, no caso brasileiro), que, dependendo de seus respectivos projetos, buscam parceiros confiáveis e temem a politização da interlocução com os movimentos sociais e com as organizações de trabalhadores, uma tendência alimentada pela mídia, com frequência por motivos semelhantes.

As relações entre Estado e ONGs parecem constituir um campo exemplar da confluência perversa que mencionamos antes. Dotadas de competência técnica e inserção social, interlocutores “confiáveis” entre os vários possíveis interlocutores na sociedade civil, elas são frequentemente vistas como os parceiros ideais pelos setores do Estado empenhados na transferência de suas responsabilidades para o âmbito da sociedade civil. Uma eventual recusa desse papel (Galgani e Said, 2002) se dramatiza quando ela se defronta com a possibilidade concreta de produzir resultados positivos –fragmentados, pontuais, provisórios, limitados, mas positivos– com relação à diminuição da desigualdade e à melhoria das condições de vida dos setores sociais atingidos.

O predomínio maciço das ONGs, expressa, por um lado, a difusão de um paradigma global que mantém estreitos vínculos com o modelo neoliberal, na medida em que responde às exigências dos ajustes estruturais por ele determinados. Por outro lado, com o crescente abandono de vínculos orgânicos com os movimentos sociais que as caracterizava em períodos anteriores, a autonomização política das ONGs cria uma situação peculiar

onde essas organizações são responsáveis perante as agências internacionais que as financiam e o Estado que as contrata como prestadoras de serviços, mas não perante a sociedade civil, da qual se intitulam representantes, nem tampouco perante os setores sociais de cujos interesses são portadoras, ou perante qualquer outra instância de caráter propriamente público. Por mais bem intencionadas que sejam, sua atuação traduz fundamentalmente os desejos de suas equipes diretivas (Dagnino, 2002).

Talvez menos exploradas são as importantes implicações dessa reconfiguração da sociedade civil para uma dimensão fundamental, intimamente ligada à idéia de participação e à constituição de espaços públicos, que é a representação/representatividade da sociedade civil. A questão da representatividade assume facetas variadas e/ou é entendida de formas diversas por parte de diferentes setores da sociedade civil. Por um lado, a capacidade de pressão do Movimento Sem Terra (MST), por exemplo, se evidencia na realização de protestos e manifestações de massa que, assim como o número de participantes no Orçamento Participativo e sua capacidade de mobilização, atestam as suas respectivas representatividades, entendidas num sentido clássico.

Por outro lado, há um deslocamento no entendimento da representatividade, tanto por parte do Estado quanto por parte de atores da sociedade civil. No caso das ONGs, por exemplo, essa representatividade parece se deslocar para o tipo de competência que possuem: o Estado as vê como interlocutoras representativas na medida em que detém um conhecimento específico que provém do seu vínculo (passado ou presente) com determinados setores sociais: jovens, negros, mulheres, portadores de HIV, movimentos ambientais, etc. Portadoras dessa capacidade específica, muitas ONGs passam também a se ver como “representantes da sociedade civil”, num entendimento particular da noção de representatividade. Consideram ainda que sua representatividade vem do fato de que expressam interesses difusos na sociedade, aos quais “dariam voz”. Essa representatividade adviria então muito mais de uma coincidência entre esses interesses e os defendidos pelas ONGs do que de uma articulação explícita, ou relação orgânica, entre estas e os portadores destes interesses.

Esse deslocamento da noção de representatividade não é obviamente inocente nem em suas intenções nem em suas conseqüências políticas. Seu exemplo mais extremo é a composição do Conselho da Comunidade Solidária<sup>7</sup>, criado pelo Governo Fernando Henrique Cardoso e centro das políticas sociais durante seu mandato, onde a representação da sociedade civil se dava através de convites a indivíduos com alta “visibilidade” na sociedade,

artistas de televisão, pessoas que escrevem com frequência na mídia impressa, etc. Esse entendimento particular da noção de representatividade a reduz à visibilidade social, entendida, por sua vez, como o espaço ocupado nos vários tipos de mídia.

Estreitamente ligada a esse processo de deslocamento, a noção de *participação*, que constituiu o núcleo central do projeto participativo e democratizante, percorre os mesmos caminhos. Por um lado, a re-significação da participação acompanha a mesma direção seguida pela reconfiguração da sociedade civil, com a emergência da chamada “participação solidária” e a ênfase no trabalho voluntário e na “responsabilidade social”, tanto de indivíduos como de empresas. O princípio básico aqui parece ser a adoção de uma perspectiva privatista e individualista, capaz de substituir e redefinir o significado coletivo da participação social. A própria idéia de “solidariedade”, a grande “bandeira” dessa participação redefinida, é despida de seu significado político e coletivo, passando a apoiar-se no terreno privado da moral. Além disso, este princípio tem demonstrado sua efetividade em redefinir um outro elemento crucial no projeto participativo, promovendo a despolitização da participação: na medida em que essas novas definições dispensam os espaços públicos onde o debate dos próprios objetivos da participação pode ter lugar, o seu significado político e potencial democratizante é substituído por formas estritamente individualizadas de tratar questões tais como a desigualdade social e a pobreza (Telles, 2001).

Por outro lado, em grande parte dos espaços abertos à participação de setores da sociedade civil na discussão e formulação das políticas públicas com respeito a essas questões, estes se defrontam com situações onde o que se espera deles é muito mais assumir funções e responsabilidades restritas à implementação e execução de políticas públicas, provendo serviços antes considerados como deveres do Estado, do que compartilhar o poder de decisão quanto à formulação dessas políticas. O papel das chamadas “organizações sociais”, a denominação utilizada na Reforma Administrativa do Estado, implementada pelo então Ministro Luiz Carlos Bresser Pereira a partir de 1995, para designar a forma de participação da sociedade civil nas

---

7 O Conselho da Comunidade Solidária, criado no governo de Cardoso e presidido pela primeira dama, a antropóloga Ruth Cardoso, encontra similares por toda a América Latina (o Fondo de Solidariedad e Inversión Social (FOSIS) no Chile, o Programa Nacional de Solidariedad (PRONASOL) no México, a Red de Solidariedad na Colômbia) e é exemplar da política neoliberal de envolvimento da sociedade civil e das empresas privadas nas políticas sociais. Num exemplo claro da confluência perversa que mencionamos, depois de seu período inicial, vários dos representantes da sociedade civil ligados ao projeto participativo retiraram-se do Conselho.

políticas públicas, instituída pela Constituição de 1988, se reduz àquela função e é claramente excluído dos poderes de decisão, reservados ao chamado “núcleo estratégico” do Estado (Bresser Pereira, 1996).

Aqui, mais uma vez, o significado político crucial da participação é radicalmente redefinido e reduzido à gestão. A ênfase gerencialista e empreendedorista transita da área da administração privada para o âmbito da gestão estatal (Tatagiba, 2003) com todas as implicações despolitizadoras delas decorrentes. Estes significados vêm se contrapor ao conteúdo propriamente político da participação tal como concebida no interior do projeto participativo, marcada pelo objetivo da “partilha efetiva do poder” entre Estado e sociedade civil (Dagnino, 2002), por meio do exercício da deliberação no interior dos novos espaços públicos.

Finalmente, a noção de *cidadania* oferece talvez o caso mais dramático desse processo de deslocamento de significado. Dramático em primeiro lugar, porque foi precisamente por meio dessa noção que o projeto participativo obteve seus maiores ganhos culturais e políticos, na medida em que foi capaz de fundar uma redefinição inovadora dos seus conteúdos que penetrou profundamente no cenário político e cultural da sociedade brasileira. Um resumo dos elementos fundamentais dessa redefinição<sup>8</sup>, pode ajudar a esclarecer o significado dramático dessa apropriação neoliberal da noção de cidadania.

A então chamada nova cidadania, ou cidadania ampliada começou a ser formulada pelos movimentos sociais que, a partir do final dos anos 70 e ao longo da década de 80, se organizaram no Brasil em torno de demandas de acesso aos equipamentos urbanos como moradia, água, luz, transporte, educação, saúde, etc. e de questões como gênero, raça, etnia, etc.. Inspirada na sua origem pela luta pelos direitos humanos (e contribuindo para a progressiva ampliação do seu significado) como parte da resistência contra a ditadura, essa concepção buscava implementar um projeto de construção democrática, de transformação social, que impõe um laço constitutivo entre cultura e política. Incorporando características de sociedades contemporâneas, tais como o papel das subjetividades, o surgimento de sujeitos sociais de um novo tipo e de direitos também de novo tipo, bem como a ampliação do espaço da política, esse projeto reconhece e enfatiza o caráter intrínseco da transformação cultural com respeito à construção da democracia. Nesse sentido, a nova cidadania inclui construções culturais, como as subjacentes ao autoritarismo social<sup>9</sup>, como alvos políticos

---

8 A discussão dessa redefinição, resumida aqui, pode ser encontrada em Dagnino (1994, 2001).

fundamentais da democratização. Assim, a redefinição da noção de cidadania, formulada pelos movimentos sociais, expressa não somente uma estratégia política, mas também uma política cultural.

Um primeiro elemento constitutivo dessa concepção de cidadania se refere à noção mesma de direitos. A nova cidadania assume uma redefinição da idéia de direitos, cujo ponto de partida é a concepção de um direito a ter direitos. Essa concepção não se limita a provisões legais, ao acesso a direitos definidos previamente ou à efetiva implementação de direitos formais abstratos. Ela inclui a invenção/criação de novos direitos, que surgem de lutas específicas e de suas práticas concretas. Nesse sentido, a própria determinação do significado de “direito” e a afirmação de algum valor ou ideal como um direito são, em si mesmas, objetos de luta política. O direito à autonomia sobre o próprio corpo, o direito à proteção do meio ambiente, o direito à moradia, são exemplos (intencionalmente muito diferentes) dessa criação de direitos novos. Além disso, essa redefinição inclui não somente o direito à igualdade, como também o direito à diferença, que especifica, aprofunda e amplia o direito à igualdade<sup>9</sup>.

Um segundo elemento, que implica o direito a ter direitos, é que a nova cidadania, ao contrário das concepções tradicionalmente vigentes no Brasil, não está vinculada a uma estratégia das classes dominantes e do Estado de incorporação política gradual dos setores excluídos, com o objetivo de uma maior integração social ou como uma condição legal e política necessária para a instalação do capitalismo. A nova cidadania requer —é inclusive pensada como consistindo nesse processo— a constituição de sujeitos sociais ativos (agentes políticos), definindo o que consideram ser seus direitos e lutando para seu reconhecimento enquanto tais. Nesse sentido, é uma estratégia dos não-cidadãos, dos excluídos, uma cidadania “desde baixo”.

Um terceiro ponto é a idéia de que a nova cidadania transcende uma referência central no conceito liberal: a reivindicação ao acesso, inclusão, participação e pertencimento a um sistema político já dado. O que está em jogo, de fato, é o direito de participar na própria definição desse sistema, para

---

9 Por autoritarismo social designamos uma matriz cultural, vigente no Brasil e na maioria dos países latino-americanos, que preside a organização desigual e hierárquica das relações sociais, no âmbito público e privado. Baseada em diferenças de classe, raça e gênero que constituem a base principal de uma classificação social que impregnou historicamente a cultura brasileira, estabelecendo diferentes categorias de pessoas hierarquicamente dispostas em seus respectivos “lugares” na sociedade, essa matriz reproduz a desigualdade das relações sociais em todos os níveis, subjazendo às práticas sociais e estruturando uma cultura autoritária (Dagnino, 1994).

10 Para uma discussão específica da relação entre o direito à igualdade e o direito à diferença, ver Dagnino (1994).

definir de que queremos ser membros, isto é, a invenção de uma nova sociedade. O reconhecimento dos direitos de cidadania, tal como é definido por aqueles que são excluídos dela no Brasil de hoje, aponta para transformações radicais em nossa sociedade e em sua estrutura de relações de poder. Daí a importância que essa noção adquiriu na emergência de experiências participativas como os Orçamentos Participativos e outras, onde os setores populares e suas organizações lutam para abrir espaço para o controle democrático do Estado mediante a participação efetiva dos cidadãos no poder. Além disso, não há dúvida de que essas experiências expressam e contribuem para reforçar a existência de cidadãos-sujeitos e de uma cultura de direitos que inclui o direito a ser co-participante em governos locais. Ademais, esse tipo de experiência contribui para a criação de espaços públicos onde os interesses comuns e privados, as especificidades e as diferenças, podem ser expostas, discutidas e negociadas.

Apontando também para a superação do conceito liberal de cidadania, um outro elemento dessa visão ampliada é que a cidadania não está mais confinada dentro dos limites das relações com o Estado, ou entre Estado e indivíduo, mas deve ser estabelecida no interior da própria sociedade, como parâmetro das relações sociais que nela se travam. O processo de construção de cidadania como afirmação e reconhecimento de direitos é, especialmente na sociedade brasileira, um processo de transformação de práticas arraigadas na sociedade como um todo, cujo significado está longe de ficar limitado à aquisição formal e legal de um conjunto de direitos e, portanto, ao sistema político-judicial. A nova cidadania é um projeto para uma nova sociabilidade: não somente a incorporação no sistema político em sentido estrito, mas um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis, inclusive novas regras para viver em sociedade (negociação de conflitos, um novo sentido de ordem pública e de responsabilidade pública, um novo contrato social etc.). Um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis implica o “reconhecimento do outro como sujeito portador de interesses válidos e de direitos legítimos” (Telles, 1994: 46). Isso implica também a constituição de uma dimensão pública da sociedade, em que os direitos possam consolidar-se como parâmetros públicos para a interlocução, o debate e a negociação de conflitos, tornando possível a reconfiguração de uma dimensão ética da vida social.

Esse projeto significa uma reforma moral e intelectual: um processo de aprendizagem social, de construção de novos tipos de relações sociais, que implicam, obviamente, a constituição de cidadãos como sujeitos sociais ativos. Mas para a sociedade em seu conjunto, requer também aprender a

viver em termos diferentes com esses cidadãos emergentes que se recusam a permanecer nos lugares definidos social e culturalmente para eles. Esse é um dos pontos em que o radicalismo da cidadania como política cultural parece bastante claro.

A disseminação dessa concepção de cidadania foi expressiva, e ela orientou não só as práticas políticas de movimentos sociais de vários tipos, mas também mudanças institucionais, como as incluídas na Constituição de 1988, conhecida, como já mencionado, como a “Constituição Cidadã”<sup>11</sup>.

Foi graças a essa disseminação que, diferentemente de outros países do continente, no Brasil a expressão “cidadania” esteve longe de se limitar a meramente designar o conjunto da população, mas foi preenchida por um significado político claro. É esse significado político, no seu potencial transformador, que passa a ser alvo das concepções neoliberais de cidadania.

As redefinições neoliberais de cidadania repousam sobre um conjunto de procedimentos. Alguns ressuscitam a concepção liberal tradicional de cidadania, outros são inovadores e contemplam elementos novos das configurações sociais e políticas da contemporaneidade. Em primeiro lugar, de novo, eles reduzem o significado coletivo da redefinição de cidadania anteriormente empreendida pelos movimentos sociais a um entendimento estritamente individualista dessa noção. Segundo, se estabelece uma sedutora conexão entre cidadania e mercado. Tornar-se cidadão passa a significar a integração individual ao mercado, como consumidor e como produtor. Esse parece ser o princípio subjacente a um enorme número de programas para ajudar as pessoas a “adquirir cidadania”, isto é, aprender como iniciar microempresas, tornar-se qualificado para os poucos empregos ainda disponíveis, etc. Num contexto onde o Estado se isenta progressivamente de seu papel de garantidor de direitos, o mercado é oferecido como uma instância substituta para a cidadania.

Os direitos trabalhistas estão sendo eliminados em nome da livre negociação entre patrões e empregados, da “flexibilidade” do trabalho, etc., e os direitos sociais garantidos pela Constituição Brasileira desde os anos 40 eliminados sob a lógica de que eles constituem obstáculos ao livre funcionamento do mercado, restringindo assim o desenvolvimento e a modernização. Essa mesma lógica transforma os cidadãos/portadores de direitos nos novos vilões da nação: inimigos das reformas desenhadas para

---

11 Para análises desse impacto no nível institucional, ver Benevides (1998); para um exemplo, entre muitos, do significado dessa noção de cidadania nas práticas dos movimentos sociais, ver Dagnino (1995).



encolher as responsabilidades do Estado. Assim, se registra uma inversão peculiar: o reconhecimento de direitos, considerado no passado recente como indicador de modernidade, torna-se símbolo de “atraso”, um “anacronismo” que bloqueia o potencial modernizante do mercado (Telles, 2001). Aqui encontramos uma poderosa legitimação da concepção do Mercado como instância alternativa de cidadania, na medida em que o mercado se torna a encarnação das virtudes modernas e o único caminho para o sonho latino-americano de inclusão no Primeiro Mundo.

O deslocamento de significados que sofre a noção de cidadania é também dramático porque se vincula diretamente à gestão do que é a nossa questão mais premente: a pobreza. Na contramão do movimento que se enunciava no final dos anos 80 e início dos 90, quando a questão social e a pobreza passam a ser vistas sob a ótica da construção da cidadania e da igualdade de direitos, tal como paradigmaticamente evidencia a criação do Conselho de Segurança Alimentar (CONSEA), o projeto neoliberal propõe uma outra forma de gestão do social<sup>12</sup>. Principal recurso dessa forma de gestão, o apelo à solidariedade se restringe à responsabilidade moral da sociedade, bloqueando a sua dimensão política e desmontando as referências à responsabilidade pública e ao bem público, precária e penosamente construídas desde os anos 80 (Telles, 2001). É através desse entendimento de cidadania restrito à responsabilidade moral privada que a sociedade é chamada a se engajar no trabalho voluntário e filantrópico, que se torna cada vez mais o hobby favorito da classe média brasileira<sup>13</sup>. A cidadania é identificada com e reduzida à solidariedade para com os pobres, por sua vez, entendida no mais das vezes como mera caridade: numa propaganda na televisão, num modelo exaustivamente repetido hoje no Brasil, uma conhecida atriz brasileira, convidando o público a doar o equivalente a cinco dólares americanos por mês para um programa de assistência à criança, termina enfaticamente sua fala dizendo: “Isto é cidadania!”.

Esse entendimento de cidadania domina as ações das fundações empresariais, o chamado terceiro setor, que proliferou no Brasil nos últimos anos. Caracterizado por uma ambigüidade constitutiva entre os interesses

---

12 O Conselho de Segurança Alimentar, que afirmava a alimentação como um direito, foi dissolvido nos primeiros dias do governo de Fernando Henrique Cardoso e substituído pelo já mencionado Conselho da Comunidade Solidária.

13 Um estudo sobre as motivações subjacentes ao trabalho voluntário no Brasil provavelmente reforçaria nosso argumento, ao iluminar a emergência de concepções privatistas, individualistas e auto-centradas que tendem a orientar a prática do voluntarismo no mundo todo. Ver Leslie Hustinx e Frans Lammertyn (2003).

mercantis de maximização de lucros através da sua imagem pública baseada na “responsabilidade social”, essas fundações são os novos campeões da cidadania no Brasil. Tal como nos setores do Estado ocupados pelas forças neoliberais, esse discurso da cidadania é marcado pela total ausência de qualquer referência a direitos universais ou ao debate político sobre as causas da pobreza e da desigualdade. Uma das conseqüências é o deslocamento dessas questões: tratadas estritamente sob o ângulo da gestão técnica ou filantrópica, a pobreza e a desigualdade estão sendo retiradas da arena pública (política) e do seu domínio próprio, o da justiça, igualdade e cidadania. A própria substituição do termo sociedade civil pela importação do termo Terceiro Setor (o primeiro e o segundo seriam o Estado e o Mercado) para substituir o de sociedade civil designa o intento de retirar a cidadania do terreno da política, retomado novamente pelo seu detentor exclusivo: o Estado. Vale lembrar que um dos pontos fundamentais do esforço democratizante dos anos 80, que se inicia nos anos 70 com a luta contra um Estado autoritário e centralizador, era também uma batalha contra uma concepção estatista de poder e de política e por uma visão ampliada da política e seus agentes. Essa visão ampliada incluía a sociedade civil como uma arena política legítima e enfatizava a cidadania, como vimos, como um processo de constituição de sujeitos políticos.

É na formulação de políticas sociais com respeito à pobreza e à desigualdade, em cuja definição se concentrou grande parte das lutas organizadas pela demanda de direitos iguais e pela extensão da cidadania e para onde se dirigiu a participação da sociedade no esforço de assegurar direitos universais a todos os cidadãos, portanto, no terreno privilegiado do projeto democratizante, que se evidencia com mais clareza o avanço dessas versões neoliberais da cidadania. Com o avanço do modelo neoliberal e a redução do papel do Estado, as políticas sociais são cada vez mais formuladas estritamente como esforços emergenciais dirigidos a determinados setores sociais, cuja sobrevivência está ameaçada. Os alvos dessas políticas não são vistos como cidadãos, com direitos a ter direitos, mas como seres humanos “carentes”, a serem atendidos pela caridade, pública ou privada<sup>14</sup>. Ao serem confrontados com essa visão, reforçada pela escassez de recursos públicos destinados a essas políticas e pela gravidade e urgência da situação a ser enfrentada, setores da sociedade civil chamados a participar em nome da

---

14 As expectativas de mudança radical nesse quadro, anunciadas pela eleição de Lula, se viram relativamente frustradas pelo Programa Fome Zero, que ainda não conseguiu romper de maneira clara com essa concepção.

“construção da cidadania” com frequência subordinam sua visão universalista de direitos e se rendem à possibilidade concreta de atender um punhado de desvalidos.

Esse deslocamento de “cidadania” e “solidariedade” obscurece sua dimensão política e corrói as referências à responsabilidade pública e interesse público, construídas com tanta dificuldade pelas lutas democratizantes do nosso passado recente. A distribuição de serviços e benefícios sociais passa cada vez mais a ocupar o lugar dos direitos e da cidadania, obstruindo não só a demanda por direitos —não há instâncias para isso já que essa distribuição depende apenas da boa vontade e da competência dos setores envolvidos— mas, mais grave, obstando a própria formulação dos direitos e da cidadania e a enunciação da questão pública. Quando se processa a desmontagem das mediações institucionais e políticas que possibilitam que o direito possa ser formulado, reivindicado e instituído como parâmetro na negociação do conflito, o significado da idéia da pobreza como denegação de direitos se completa (Telles, 2001). A eficácia simbólica dos direitos na construção de uma sociedade igualitária e democrática se perde, reforçando ainda mais um já poderoso privatismo como a orientação dominante no conjunto das relações sociais.

Todos esses deslocamentos parecem estar articulados por um eixo mais amplo, a cuja identificação mais precisa ainda pretendemos chegar, que propõe uma despolitização dessas três noções, referências centrais das lutas democratizantes, e, assim uma redefinição das próprias noções de política e de democracia estabelecidas e conquistadas por essas lutas. Assim, o projeto neoliberal operaria não apenas com uma concepção de Estado mínimo<sup>15</sup>, mas também com uma concepção minimalista tanto da política como da democracia. Minimalista porque restringe não apenas o espaço, a arena da política, mas seus participantes, processos, agenda e campo de ação.

Assim, o encolhimento das responsabilidades sociais do Estado encontra sua contrapartida no encolhimento do espaço da política e da democracia. Ambas devem ser limitadas ao mínimo indispensável. Como no Estado mínimo, esse encolhimento é seletivo e suas conseqüências são o aprofundamento da exclusão exatamente daqueles sujeitos, temas e processos que possam ameaçar o avanço do projeto neoliberal. Menciono apenas dois exemplos expressivos dessa concepção, que podem indicar a intensidade com que ela confronta os avanços da construção democrática no Brasil. O primeiro

---

15 Mínimo, não custa lembrar, quando se trata de alocar recursos para as políticas sociais de redução da desigualdade; não quando se trata de subsidiar empresários e banqueiros.

é a acusação dirigida, tanto pela mídia como pelo Governo de Cardoso, ao mais importante movimento social no Brasil hoje, o Movimento dos Sem Terra (MST), para desqualificá-lo como interlocutor: “É um movimento político”. O segundo é a resposta dada por Fernando Henrique Cardoso às críticas que recebeu quando, logo no início de seu governo, enviou tanques do Exército para enfrentar uma greve dos trabalhadores petroleiros, considerada como “política” porque defendia, entre outras coisas, a manutenção do monopólio estatal do petróleo. Inquirido sobre se este seria um procedimento democrático, respondeu: “Democracia se faz é no Congresso”. O projeto participativo e democratizante se articulou precisamente para combater essas visões estreitas, reducionistas e excludentes da política e da democracia. Aqui, portanto, se configuram projetos nitidamente distintos, não há confluência, nem tampouco perversidade.

#### CONFLUÊNCIA PERVERSA, CRISE DISCURSIVA E AGENDA INTELECTUAL, CULTURAL E POLÍTICA

O esforço de identificação dos distintos projetos políticos em disputa ganha sentido se puder contribuir para o enfrentamento da crise discursiva que atravanca o avanço do processo de construção democrática no Brasil. Essa identificação pode ajudar a expor o conflito e, nessa medida, reafirmar a política como âmbito apropriado para o seu tratamento e a democracia como formato capaz de abrigá-lo. A exposição do conflito –que a confluência perversa dificulta– pode retirar dela o seu caráter perverso e mostrá-la naquilo que é, uma disputa político-cultural entre distintos desenhos de sociedade e os respectivos setores sociais neles empenhados.

Se a transparência do conflito pode se constituir numa alternativa eficaz, um caminho possível passa pela exacerbação das diferenças entre esses projetos, de um lado, e o debate aberto e o confronto claro entre eles, de outro. Nessa direção, duas respostas se delineiam. Uma é a exploração de forma mais radical e efetiva do que se poderia chamar de “núcleos duros” do projeto participatório democratizante. O primeiro deles parece ser a noção de *direitos* que, profundamente marcada pela carga igualitária da sua história e pela experiência recente dos movimentos sociais que lhe adicionaram a idéia da *invenção* de novos direitos, pode resistir mais duramente às re-significações neoliberais. Um outro “núcleo duro” residiria no segundo termo da noção de *espaços públicos*: a ênfase na constituição desses espaços, que no Brasil ocupou parte significativa da ação política dos setores democratizantes durante os últimos anos, se

reorientaria para a luta pela sua qualidade, para assegurar o seu qualificativo *públicos* e o que ele promete. A existência de espaços efetivamente públicos só se garante pela efetiva pluralidade e diversidade de seus participantes, pela equivalência de seus recursos de informação, conhecimento e poder. O que seguramente remete a uma outra, larga e difícil, agenda cultural e política.

## BIBLIOGRAFIA

- Alvarez, Sonia E. 1999 "Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO 'Boom'", em *International Feminist Journal of Politics*, Vol.1, Nº 2.
- Alvarez, Sonia E. e Dagnino, Evelina 1995 "*Para Além da 'Democracia Realmente Existente': Movimentos Sociais, a Nova Cidadania e a Configuração de Espaços Públicos Alternativos*" (Caxambu) Trabalho apresentado à XIX Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS).
- Baierle, Sérgio G. 1998 "The Explosion of Experience: The Emergence of a New Ethical-Political Principle in Popular Movements in Porto Alegre, Brazil" em Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.), *Cultures of politics. Politics of cultures: re-visioning Latin American social movements* (Boulder: Westview Press).
- Benevides, Maria Vitória 1989 *A Cidadania Ativa* (São Paulo: Ática).
- Bresser Pereira, Luiz Carlos 1996 "Da administração pública burocrática à gerencial" em *Revista do Serviço Público*, Nº 47, jan.-abr.
- Dagnino, Evelina 1994 "Os Movimentos Sociais e a Emergência de uma Nova Noção de Cidadania" em Dagnino E. (org.) *Os Anos 90: Política e Sociedade no Brasil* (São Paulo: Editora Brasiliense)
- Dagnino, Evelina 1995 "On Becoming a Citizen: The Story of D.Marlene" em Rina Benmayor e Andor Skotnes (orgs.) *International Yearbook of Oral History and Life Stories* (Oxford: Oxford University Press).
- Dagnino, Evelina, 2001 "Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana" em Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez e E. Dagnino (orgs.) *Política Cultural & Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Bogotá: Taurus/ICAHN).
- Dagnino, Evelina 2002 *Sociedad Civil, Espacios Públicos y Democratización: Brasi.* (México: Fondo de Cultura Económica).
- 2004 "Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?", Políticas de Cidadania y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización, Daniel Mato e Illia Garcia (coords.), Caracas: UCV.
- Doimo, Ana M. 1995 *A Vez e a Voz do Popular* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS).

- Fernandes, R. C. 1994 *Privado, porém público* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará).
- Galgani, G. e Magnólia Said 2002 “Consejo Cearense de Derechos de la Mujer (CCDM) –Espacio de diálogo entre las demandas de los Movimientos de Mujeres y el Estado” em Dagnino E. (org.) *Sociedad Civil, Espacios Públicos y Democratización: Brasil* (México: Fondo de Cultura Económica).
- GECD 2000 “Os Movimentos sociais e a Construção democrática: Sociedade Civil, Espaços Públicos e Gestão Participativa” em *Idéias* (IFCH – UNICAMP), Nº 5-6.
- Hustinx, Leslie e Frans Lammertyn 2003 “Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective” em *Voluntas* (14) 2, Junho.
- Landim, Leilah 1993 “A invenção das ONGs –do serviço invisível à profissão sem nome” Tese Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Mato, Daniel 2003 “Global and Local Agents in the Transnational Making of Representations of Ideas of ‘Civil Society’ and the ‘Third Sector’”. Trabalho apresentado ao XXIV International Congress of the Latin American Studies Association (LASA).
- Oliveira, Francisco 1999 “Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal” em Francisco Oliveira e Maria Célia Paoli (orgs.) *Os Sentidos da Democracia. Políticas do Dissenso e Hegemonia Global* (São Paulo: Vozes/NEDIC/FAPESP).
- Paoli, Maria Célia 2002 “Empresas e responsabilidade social: os enredamentos da cidadania no Brasil” em Boaventura de Souza Santos (org.) *Democratizar a Democracia – Os caminhos da democracia participativa* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Salamon, Lester 1997 “Estratégias para o Fortalecimento do Terceiro Setor” em Ioschpe, E. B. (org.) *Terceiro Setor: Desenvolvimento Social Sustentado* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Tatagiba, Luciana 2002 “Los consejos gestores y la democratización de las políticas públicas en Brasil “ em Dagnino E. *Sociedad Civil, Espacios Públicos y Democratización: Brasil* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Telles, Vera da Silva 1994 “Sociedade civil, direitos e espaços públicos” em *Polis* (São Paulo: Instituto Polis), Nº14.
- Telles, Vera da Silva 2001 *Pobreza e Cidadania* (São Paulo: Editora 34).
- Teixeira, Ana Claudia C. 2002 “La actuación de las Organizaciones No-Gubernamentales: Entre el Estado y la Sociedad Civil” em Dagnino E. (org.) *Sociedad Civil, Espacios Públicos y Democratización: Brasil* (México: Fondo de Cultura Económica)

- Teixeira, Ana Claudia C., Evelina Dagnino e Carla Cecília Almeida Silva 2002 “La Constitución de La Sociedad Civil en Brasil” em Dagnino, E. (org.) *Sociedad Civil, Espacios Públicos y Democratización: Brasil* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Teixeira, Ana Claudia C. 2003 *Identities em Construção: Organizações Não-Governamentais no Processo Brasileiro de Democratização* (São Paulo: Annablume/FAPESP).

GUSTAVO LINS RIBEIRO\*

## CULTURA, DIREITOS HUMANOS E PODER MAIS ALÉM DO IMPÉRIO E DOS HUMANOS DIREITOS POR UM UNIVERSALISMO HETEROGLÓSSICO

“Estamos decepcionados com o fato de que os direitos humanos tenham sido usados como desculpa para iniciar a guerra [contra o Iraque, no primeiro semestre de 2003] e agora os direitos humanos dos iraquianos estejam sendo violados”.

Judit Arenas Licea, porta-voz da Anistia Internacional, acusando as tropas dos EUA de estarem cometendo abusos no Iraque, *Folha de São Paulo*, 22 de julho de 2003

O que me moveu a levantar as questões que levanto neste trabalho foram as indicações cada vez mais freqüentes de que o discurso sobre os direitos humanos vem sendo apropriado por diferentes atores políticos, às vezes com propósitos que aparecem como, para dizer o mínimo, contraditórios com relação ao campo semântico associado à luta pacífica pelas liberdades, pelo bem-estar das pessoas e coletividades. Quando uma super-potência inclui dentre as suas justificativas para a invasão militar de um país a derrubada de um regime que desrespeita os direitos humanos, quando quadrilhas do crime organizado no Rio de Janeiro usam, para legitimar seus ataques violentos que

---

\* Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.



mantêm a população carioca aflita, o desrespeito aos direitos humanos nas penitenciárias como parte de suas motivações, ficamos diante de evidências que revelam que “direitos humanos” são um campo de conflitos de interpretações, de lutas simbólicas (Fonseca e Cardarello, 1999). Neste campo, os atores políticos buscam instrumentalizar suas interpretações almejando adquirir legitimidade para as suas ações e posições.

## INTRODUÇÃO

Os antropólogos, melhor do que ninguém, por força da influência que o relativismo tem em suas formações, sabem que as crises são relativas aos contextos socioculturais em que ocorrem. Assim, certamente podemos falar, em termos gerais, de momentos de rupturas, de desordem/reordenamento, até mesmo de caos. Mas saber quando e como estes momentos ocorrerão e, igualmente importante, como eles serão vividos e interpretados é tarefa altamente difícil e complexa. Os seres humanos certamente vivem imersos na doxa, para usar a expressão que Pierre Bourdieu (1994) cunhou para designar o trabalho eficaz da hegemonia naturalizadora das disparidades de poder. A rotina e o cotidiano têm, igualmente, papel fundamental na aceitação da reprodução das regras da vida social (Giddens, 1984). Assim, quando tudo se repete da forma “como o mundo sempre foi”, nada acontece, obviamente, de excepcional para os atores sociais imersos na reprodução do mesmo.

A antropologia comparte com a psicanálise a idéia de que momentos de crise, ou também, como dizia Kroeber (1955), “as expressões mais extremadas” de um fenômeno, representam um universo ideal para compreender o que está em curso em determinadas situações. Podemos admitir, assim, que os discursos utilizados para explicar ou para intervir em crises ou em situações extremadas que intersectam a reprodução não-problematizada da doxa, são fundamentais para a reprodução da ordem e do poder. No mundo globalizado contemporâneo, cada vez mais deparamo-nos com discursos que intervêm em crises e pretendem universalidade para explicar e reproduzir a ordem planetária, hegemonizada pelo capitalismo flexível transnacional. Direitos humanos são um desses discursos. Atualmente, também estamos diante da existência de um império verdadeiramente global, cuja natureza tem sido bastante discutida<sup>1</sup>, requerendo uma postura renovadamente crítica, em especial no que toca às

---

1 Veja-se, por exemplo, Hardt e Negri (2000), Borón (2002), Ribeiro (2003).

normatizações políticas e ideológicas que circulam internamente ao império. Mais uma vez, somos levados a considerar as relações entre discursos pretensamente universais e perspectivas particularistas, contra o pano de fundo da expansão de poder político e econômico em escala global, contra o pano de fundo das relações entre os Estados nacionais e o império.

A análise dos “direitos humanos” enquanto um discurso destinado a pensar e intervir em crises contemporâneas e a classificar comportamentos e coletividades (grupos socialmente diferenciados, minorias étnicas e inclusive Estados-nações) pode, potencialmente, levar-nos a desvendar quais mecanismos de (re)produção do poder estão sendo subsumidos por esse discurso no presente. Assim, quem sabe, através de um exercício antropológico de estranhamento de uma categoria que não apenas nos é familiar mas querida, poderemos avançar para formulações mais próximas ao que ela parece estar nos indicando: o desejo pelo convívio pacífico, democrático e igualitário, respeitadas as particularidades dos diversos grupamentos que convivem em sociedade desde que nenhum exerça opressão sobre o outro. Esta é, sem dúvida, uma tarefa enorme que não pretendo desenvolver em sua totalidade aqui.

Se a noção de cultura é altamente problemática em termos de sua definição, usos acadêmicos e políticos, as outras duas noções que compõem o título deste ensaio, “direitos humanos” e “poder”, não deixam de ser igualmente problemáticas. Após uma rápida discussão sobre o que penso acontecer hoje com a noção de cultura, explorarei brevemente aspectos vinculados aos termos “poder” e “direitos humanos” para depois relacioná-los ao que, acho, são dilemas que se encontram embutidos originalmente na discussão sobre “cultura” e que se encontram também reverberando no interior das discussões sobre “poder” e “direitos humanos”. Estes dilemas relacionam-se (a) à tensão entre particularismos e universalismos; (b) às relações existentes entre diversos formuladores de interpretações sobre cada um destes termos e (c) às posições políticas que eventualmente tais atores políticos esposem.

Também é preciso notar que este exercício é necessário diante do quadro onde se postula a existência de uma “cultura global”. De minha parte prefiro falar de “condições ideológicas e culturais” da transnacionalidade (Ribeiro, 2000), internamente à qual a noção de “direitos humanos” destaca-se e desempenha um papel cada vez maior. Contudo, de uma perspectiva latino-americana, chama a atenção o baixo envolvimento de antropólogos da região com a questão dos direitos humanos no campo internacional. Isto é condizente com as relações de poder hegemônicas internamente à

antropologia enquanto disciplina internacional por uma vertente anglo-saxã, fato este que reflete, em última instância, as disparidades de poder existentes e construídas historicamente no sistema mundial (Santos, 2003). Chama igualmente a atenção, em especial ao que diz respeito a algumas discussões antropológicas, curiosamente, a baixa sensibilidade que se tem, neste campo, à relação direitos humanos e poder<sup>2</sup>.

### O ETERNO RETORNO DA CULTURA

O eterno retorno de temas e problemáticas parece ser uma marca que acompanha as ciências sociais, em geral, e a antropologia, em particular. Muitas vezes relaciona-se com o puro desconhecimento sobre a história de algum tópico ou sobre a riqueza dos intercâmbios inerentes a qualquer campo de discussão acadêmica. Neste caso, o que se ganha em frescor –afinal, novas perspectivas e olhares não enviezados podem ser uma fonte de estranhamento e vigor– perde-se em densidade e erudição. Porém, muitas vezes o eterno retorno relaciona-se com a própria natureza da dinâmica da vida social, sempre cambiante, fluída, pronta a fugir ao olhar dos mais argutos pensadores, com sua inesgotável complexidade, diversidade e serendipidade. De novo, aqui, a antropologia, dada a sua natureza eminentemente reflexiva e dialógica, sofre tanto da síndrome de exaustão precoce dos seus conceitos como da síndrome de requeentamento constante e *ad hoc* do seu arsenal interpretativo. Requeentamento feito cada vez mais por uma quantidade enorme de praticantes das disciplinas que tratam do humano, praticantes que muitas vezes, na pressa de ajustar suas miras aos problemas imediatos que por ventura estejam tratando, perdem a paciência de esperar e ver até onde aquelas ferramentas de pensar (que ele/a imagina já obsoletas) podem ser úteis heurísticamente. Tudo isto ocorre em um ambiente onde a “política eleitoral acadêmica” (Trouillot, 1991), isto é as regras explícitas e implícitas de reprodução do poder em nosso meio, recompensam a “inovação”, a seqüência incessante de modismos e neologismos, de tal maneira que leva ao que denomino de furor fundacionalista, um tipo de propensão narcisista que deseja fazer crer que cada autor/intérprete está, na verdade, a fundar uma nova escola, uma nova visão, uma nova teoria, uma nova metodologia. Note-se que, esta última, a metodologia, foi relegada por uma crítica desconstrucionista de inspiração

---

2 Com as exceções de trabalhos como os de Fonseca e Cardarelli (1999), e o de Santos (2003).

pós-tudo aos porões escuros do submundo positivista, esta última palavra feia e espantoso preferido há décadas no mundo das ciências sociais. Assim, não se sabe mais quais são os métodos (métodos?) necessários para conhecer a realidade (realidade?). Isto, porém, não impede que tudo seja desconstruído sem que antes se saiba como foi construído, ou como dizia-me em 1996, ansioso, um estudante de doutorado de uma prestigiosa universidade norte-americana: “aqui aprendemos a desconstruir Malinowski sem nunca ter lido seus livros”.

Como se nota, esta minha discussão é típica do eterno retorno da crítica sobre a crítica que, sem nenhuma dúvida nos leva a lugares mais sofisticados mas que, me pergunto agora, sobretudo diante das investidas produtivistas sobre o meio acadêmico no Ocidente, não será também o resultado das crescentes dificuldades dos professores-pesquisadores de se dedicarem à segunda parte desta identidade bi-partida? Onde quer que se vá é constante a reclamação: onde o tempo e os recursos para pesquisa? Concomitantemente, não apenas a política eleitoral da academia muda, mas também os gostos dos consumidores que aferem prestígio e reputação.

No campo da discussão da cultura, tal fato é extremamente visível. Aqui, como já escrevi em outro lugar (Ribeiro, 2003), a antropologia está pagando por suas próprias vitórias. A noção de cultura, que nunca foi nenhum consenso entre os antropólogos, tornou-se, talvez em consonância com a sua própria origem histórica, um objeto de disputa do interesse de diferentes grupos internamente ao mundo acadêmico e externamente a este<sup>3</sup>. De fato, no interior da academia, “cultura”, desde há muito, ao menos desde o começo dos chamados estudos culturais na década de 1960, na Inglaterra, deixou de ser “propriedade” exclusiva dos antropólogos. Por ela se interessaram historiadores, sociólogos, cientistas políticos, literatos, psicanalistas, educadores, etc. Nas mãos de tantos, “cultura” certamente se enriqueceu mas também, certamente, popularizou-se de tal forma que, na direção de grandes transformações causadas por movimentos sociais anti-homogenização promovida pelos Estados-nações, se transformou em arma para atores coletivos tipicamente envolvidos em lutas políticas identitárias. O que quero deixar claro, ainda que de maneira rápida neste momento, é que a noção de cultura também é um campo de conflitos interpretativos que, por sua vez, refletem conflitos sociais e políticos que são historicamente variáveis. Não é por acaso, portanto, que sempre a ela se retorne e que “cultura” interpele de maneira diferente a tantos agentes e agências.

---

3 Sobre esta questão, em uma perspectiva recente, veja-se o livro de Fox e King (2002).

## FALANDO DE PODER

Poder é uma noção altamente plástica que freqüentemente é utilizada como se todos estivessemos de acordo sobre os seus significados e sua amplitude. Entre outros significados, o poder tem os de capacidade, vigor, potência, domínio, controle, autoridade e mando. Ele pode existir em pessoas, instituições ou, mais abstratamente, em relações sociais histórica e culturalmente construídas. Com tal abrangência, uma definição de trabalho de “poder” deve ao menos partir do reconhecimento de algumas constantes: o poder é relacional; implica em diferenças circunstanciais ou estruturais de posições em um sistema social; existe porque em última instância, de fato ou putativamente, repousa sobre a possibilidade da coação física ou simbólica.

Em trabalho anterior (Ribeiro 2002: 169), procurei definir resumidamente poder:

“Minha concepção baseia-se em uma combinação de três fontes diferentes. Para Richard Adams (1967), poder é o controle que alguém possui sobre o ambiente de outro. Das muitas visões de Max Weber, reterei aquela do poder como a capacidade de forçar as pessoas a fazerem o que elas não querem fazer. A noção de poder estrutural de Eric Wolf (1999) enfatiza a capacidade que forças e relações históricas –especialmente aquelas que definem acesso ao trabalho social– têm (i) de criar e organizar cenários que constroem as possibilidades de ação das pessoas, e (ii) de especificar a direção e distribuição de fluxos de energia. Poder, assim, diz respeito a (i) ser sujeito do seu próprio ambiente, ser capaz de controlar seu próprio destino, isto é, o curso de ação ou os eventos que farão com que a sua vida permaneça como é, ou seja modificada, ou (ii) impedir que as pessoas sejam atores que tenham esta capacidade”.

Esta definição deixa claro que, como queria Giddens (1984), todas as pessoas e coletividades têm poder pois em diferentes âmbitos podem exercer, com maior ou menor eficácia, pressões sobre outros. Em sua generalidade, entretanto, ela não aponta para os diferentes meios e modos através dos quais o poder se exerce nem para o fato de que a diferenciação do acesso ao poder é um processo histórico. Estamos nos referindo, de fato, a um universo extremamente heterogêneo. Sua variabilidade inclui desde a sofisticação da reprodução da *doxa*, cuja eficácia reside praticamente em sua invisibilidade, até o puro exercício da força física de um indivíduo sobre o outro ou a esmagadora superioridade militar de um Estado-nação, ancorada fortemente em seu papel econômico global e na enorme disparidade do controle de tecnologia bélica (como vimos várias vezes, recentemente, quando a máquina

de guerra do império se moveu contra países muçulmanos). Porém, como antropólogo, interessa-me sobretudo quando o poder se reproduz através de matrizes discursivas cuja eficácia muitas vezes vale mais do que a de muitos canhões e mísseis. A construção da hegemonia tem se valido de meios simbólicos desde muito. Se assim não o fora seria necessário a presença constante da força física, em um universo social monitorado por uma espécie de panóptico totalizante que transformaria as alegorias orwelianas em contos de fada, coagindo a todos os indivíduos, ao mesmo tempo em todos os lugares, para garantir a reprodução dos detentores do poder. Apesar de que cenários como os da sociedade da vigilância (Ford, 1999) possam apontar para esta possibilidade, ainda estamos longe de tal fato, e se algo semelhante tornar-se-á realidade ou não depende de processos políticos cujos resultados são, hoje, altamente imprevisíveis.

Há vários exemplos de matrizes discursivas poderosas que de uma forma ou outra foram orgânicas à expansão do sistema capitalista e de suas elites. É sempre bom lembrar que estas matrizes, com os sistemas classificatórios que implicam, não são inócuas pois é comum que se traduzam em taxonomias de povos, culturas e regiões. Edward Said (1994) e Arturo Escobar (1995) mostraram as relações que existem entre a criação de uma geografia, a ordem mundial e poder. Em nenhuma esfera de atuação, a produção de rótulos que dão nomes a dominantes culturais ou classificações geopolíticas é gratuita. A lógica da relação entre atores globais e locais na disseminação de ideopanoramas internamente ao sistema mundial, replica relações de poder em outras esferas. Ao constituir sistemas normativos paradigmáticos, os atores globais garantem sua proeminência e a afiliação dos locais a universos discursivos que eles, os globais, controlam em grande medida. O ato de nomear nunca é inocente, especialmente quando se confunde com o ato de categorizar. Como afirma Spurr (1999: 4) em seu trabalho sobre a “retórica do império”: “o processo através do qual uma cultura subordina outra começa com o ato de dar ou não dar nomes”. Pode-se dizer com Herzfeld (1992: 110) que “a criação e manutenção de um sistema de classificação tem sempre caracterizado o exercício de poder em sociedades humanas”. Classificações frequentemente produzem estereótipos úteis para sujeitar pessoas e povos através de simplificações que justificam a indiferença à heterogeneidade. Na domesticação do local pelo global, a direção do vetor de acumulação de poder claramente favorece aos atores globais.

Talvez, na segunda metade do século XX, nenhuma ideologia/utopia tenha sido tão eficaz quanto a do “desenvolvimento” (Ribeiro, 1991). Ideologias e utopias são relacionadas intimamente com o exercício do poder.

Elas expressam disputas de interpretações sobre o passado (ideologia) ou sobre o futuro (utopia) e lutam para instituir hegemonias através do estabelecimento de certas visões retrospectivas ou prospectivas enquanto verdades, enquanto a ordem natural do mundo<sup>4</sup>.

Desde a Segunda Guerra Mundial, “desenvolvimento”, como um sistema de crenças, esteve sempre envolvido com leituras particulares do passado e do futuro em escala global (Ribeiro, 1991). Além disso, é óbvia a função classificatória de “desenvolvimento” pois existem países desenvolvidos, subdesenvolvidos, em desenvolvimento, etc. Na sua análise sobre desenvolvimento, Escobar (1995) considera-o como equivalente ao discurso colonial. De um ângulo diferente, Rist (1997: 218) trata desenvolvimento como um sistema de crenças organicamente relacionado à expansão mundial de sistemas integrados de mercado e como “o *slogan* mobilizador de um movimento que criou organizações e práticas messiânicas”.

É claro que nem todas as matrizes discursivas têm conexões diretas tão evidentes com a expansão capitalista ocidental. Contudo, dada a hegemonia da Europa e dos EUA na configuração do sistema mundial, a disseminação global de ideopanoramas carrega consigo as marcas do Ocidente. Aliás a própria definição de ideopanoramas dada por Appadurai aponta para isso: “elementos da visão de mundo do Iluminismo que consistem na concatenação de idéias, termos e imagens, incluindo ‘liberdade’, ‘bem-estar’, ‘direitos’, ‘soberania’, ‘representação’ e o termo matriz ‘democracia’ (1990: 9-10).

É sempre bom explicitar que o fato de sabermos que termos como “liberdade”, “democracia” e “direitos humanos” serem matrizes discursivas marcadas pela hegemonia ocidental e pelo Iluminismo, não significa que não os valorizemos. Significa, contudo, que estamos cientes de que também são e serão utilizados para fins e com razões que se distanciam claramente dos próprios enunciados que os compõem. Afinal, quantas vezes em nome da democracia e da liberdade não se implantaram sistemas autoritários ou foram feitas intervenções imperialistas violentas? Quantas vezes em nome de concepções universais de direitos humanos os mesmos não foram violados? Quantas vezes, por fim, aplica-se o adágio popular: façam o que eu digo e não o que eu faço? Interessam-me justamente os deslizamentos perversos que implicam em inversões de significados de matrizes supostamente sempre positivas. Talvez desvendar a lógica de tais deslizamentos permita que saibamos enfrentá-los mais corretamente quando os identificarmos. Talvez, ainda mais idealmente, até mesmo possamos evitá-los.

---

4 Veja-se Manheim (1976) e Ricoeur (1986).

Evelina Dagnino ao identificar uma confluência perversa, no Brasil da década de 1990, entre o modelo neo-liberal produzido pelo Consenso de Washington e o processo de alargamento da democracia, naquilo em que “ambos os projetos requerem uma sociedade civil ativa e propositiva”, considera com razão que “A disputa política entre projetos políticos distintos assume... o caráter de uma disputa de significados para referências aparentemente comuns (...) Nessa disputa, onde os deslizamentos semânticos, os deslocamentos de sentido, são as armas principais, o terreno da prática política se constitui num terreno minado, onde qualquer passo em falso nos leva ao campo adversário” (2003: 3).

### DIREITOS HUMANOS

Temos que partir da posição de que o discurso dos direitos humanos representa um avanço. Trata-se de regular os abusos dos poderosos, no Estado ou fora dele, contra os indefesos, contra toda e qualquer pessoa ou coletividade. É um porto seguro no mar das tempestades impulsionadas pelo ódio, pela intolerância, pela discriminação, pela ganância desenfreada, pelo desrespeito à diferença, à inviolabilidade dos corpos, das residências e das vidas das pessoas. Representa um conjunto de formulações sempre passível de ser acionado para empurrar criminosos aos tribunais ou, no mínimo, colocá-los sob o olhar crítico da sociedade e da história. Tão fundamentais são os direitos humanos para a sociabilidade contemporânea que não poderíamos pensar em um mundo sem eles, sem poder invocá-los. Que dizer, por exemplo, das lutas políticas da América Latina se não pudéssemos contar com o atores vinculados ao campo dos direitos humanos no lado da luta democrática e pacífica?

Não se trata aqui de procurar abordar os direitos humanos e a sua história desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votada pela Assembléia Nacional francesa em 1789, uma história vinculada à defesa da liberdade e de direitos individuais, políticos, civis e sociais, tanto no plano interno ao Estado-nação, quanto no internacional. Neste último, no plano internacional, o valor dos direitos humanos adquire uma relevância sem precedentes após a Segunda Guerra Mundial, na esteira das atrocidades cometidas pelos nazistas, com a criação, em 1945, da Organização das Nações Unidas que, desde o seu princípio, conforme a sua carta fundacional, teve por objetivos “conseguir a cooperação internacional na solução dos problemas internacionais de caráter econômico, social e cultural ou



humanitário, e o de promover e encorajar o respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais para todos sem distinção de raça, de sexo, de língua ou de religião” (citado por Mengozzi, 2000: 355). Mas é, sem dúvida, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembléia Geral da ONU, em 10 de dezembro de 1948, que se tornou o grande documento sobre a questão. A difusão dos direitos humanos enquanto ideopanorama também deve em muito à atuação de organizações da sociedade civil internacional como a *Amnesty International*, uma organização, fundada em 1961, em Londres, que conta hoje com mais de um milhão de membros e apoiadores, operando em mais de 140 países. Outro exemplo de ONG é a *Human Rights Watch*, organização também de alcance global (acompanha casos em mais de 70 países), baseada em Nova Iorque e fundada em 1978. Ambas organizações orgulham-se de apresentarem-se como independentes de governos, ideologias e credos religiosos. De fato, fazem parte de um movimento que procura ter por base “cidadãos globais” que têm por objetivo monitorar o abuso de poder. Elas fazem parte, portanto, das “condições ideológico-culturais” da transnacionalidade (Ribeiro, 2003) que alimentam a formação de uma sociedade civil global.

Neste trabalho, interessa-me destacar o imbricamento dos direitos humanos com campos políticos altamente complexos onde poder estatal, cultura, sistemas religiosos e nacionalismos intervêm. Nestes contextos “direitos humanos” revelam-se como uma ideologia/utopia que se pretende universal e independente de ideários políticos e religiosos. Não é à toa, portanto, que os direitos humanos, como uma cosmopolítica (Ribeiro, 2003) marcada por sua história no Ocidente, sofra de todas as tensões, ambigüidades e paradoxos do cosmopolitismo. Tensões, ambigüidades e paradoxos que, em última instância, refletem dramas típicos do relativismo cultural e da relação entre o universal e o particular; refletem, também, tensões próprias ao exercício diferenciado de poder. Não será por outras razões que os antropólogos freqüentemente enfatizam estes ângulos da discussão. Estas questões se manifestam de diferentes formas e estiveram presentes, por exemplo, nas Nações Unidas, na longa e difícil negociação que ocorreu após a aprovação da Declaração Universal dos Direitos dos Homens, em 1948, na qual estavam em jogo compromissos específicos no campo do direito, vinculando de maneira firme os Estados-membros.

“As dificuldades surgidas na negociação coincidem com as que encontra geralmente a ação internacional pela promoção dos Direitos Humanos. Elas derivam do fato de que assumir compromissos jurídicos precisos na matéria postula chegar a um entendimento sobre fórmulas aptas a exprimir os ideais

comuns dos Estados diversos entre si, no que tange a tradições jurídicas, sistemas políticos e fé religiosa, além de implicar tomar em consideração diferentes *standards* econômicos e sociais desses Estados e requerer a previsão de um sistema especial de controle apto para promover, para não dizer garantir, a observância das normas, objeto de negociações” (Mengozzi, 2000: 356).

Luís Eduardo Soares (2001: 23) explorou esta questão no que diz respeito a suas similaridades com dilemas e impasses do relativismo cultural, ao revelar duas leituras, “verdadeiras e compatíveis com as melhores tradições da antropologia”, que convivem paradoxal e bizarramente quando os antropólogos pensam os “direitos humanos”:

“(1) os direitos humanos, para os antropólogos contemporâneos, são a expressão etnocêntrica das pretensões hegemônicas de formações culturais específicas, apoiadas em instituições, Estados e alguns aparatos de poder; (2) constituem instrumento indispensável de luta política democrática e momento especialmente significativo do processo civilizatório”.

Rosinaldo Silva de Sousa (2001: 47) chega a chamar de “claramente contraditória” a maneira como “os antropólogos têm visto os direitos humanos”. Por um lado, estes direitos são entendidos como parte das forças homogeneizadoras dos processos de formação do Estado-nação, ou como uma força colonizadora do Ocidente. Por outro, como uma categoria que é instrumental para a luta dos movimentos indígenas, como os da América Latina, no sentido de internacionalizar e dar visibilidade a suas causas (idem). Sousa (2001: 71) ainda considera, corretamente (mas notem o uso estratégico do “apenas”) que: “O fato de as minorias socioculturais se valerem da categoria ‘direitos humanos’ como meio de luta por seus direitos, impossibilita uma leitura simplista, que tenda a ver os direitos humanos apenas como mais um instrumento de dominação e opressão do Ocidente sobre grupos subordinados”.

No fundo, a discussão dos direitos humanos propicia, em um quadro, onde as consequências políticas, normativas e concretas são potencialmente dramáticas, uma retomada<sup>5</sup> do que poderia se chamar de dilema de Herskovitz, já que este antropólogo, autor do que talvez seja o texto mais clássico sobre o relativismo cultural, se preocupou em tratar das diferenças existentes entre uma postura relativista, os universais e o que seriam “absolutos” humanos. Porém, não haverá uma solução aos dilemas inerentes a esta discussão se ela estender-se infinitamente no âmbito do universo culturalista com suas aporias típicas. Se, por um lado, é preciso criticar a

---

5 Veja-se, por exemplo, Diniz (2001).

existência de um “tribunal além das culturas” (Diniz 2001), por outro, é preciso acreditar na sua existência, pois será um tribunal dos direitos humanos universais que permitirá criar *standards* políticos e morais de alcance global. Estamos, mais uma vez, diante da relação entre o particular e o universal que, como quer acertadamente Laclau (2000) não pode ser pensada fora de relações de poder.

### **CULTURA, PODER E DIREITOS HUMANOS: PARTICULARISMOS E UNIVERSALISMOS**

Antes de entrarmos na discussão final sobre a relação particular/universal e poder, cabe explicitar motivos concretos que animaram meu pensamento e que se encontram postulados, de forma resumida, no título deste ensaio e em sua epígrafe quando menciono a “guerra contra o Iraque” e os “humanos direitos”. Na verdade, estas são duas trilhas que me permitem tratar da problemática dos direitos humanos e de algumas de suas reverberações tanto no âmbito das relações entre Estados-nacionais como internamente aos mesmos. É o que farei brevemente nesta seção.

No plano das relações internacionais, vale a pena relembrar um incidente menor, mas que de fato expressava uma questão maior de negociações de poder político, econômico e até mesmo militar. Trata-se da viagem de uma alta autoridade chinesa aos Estados Unidos em meados da década de 1990. O governo norte-americano acusava o governo chinês de desprestigiar os direitos humanos, uma acusação percebida largamente pelos chineses como uma forma de criar impedimentos para a livre fluência dos interesses comerciais e diplomáticos da China. Na verdade, por debaixo do pano, insinuava-se o uso de uma categoria “universal”, direitos humanos, para fins altamente pragmáticos da geopolítica imperial. Esta alta autoridade foi convidada a uma grande conferência na Universidade de Yale. Após sua fala, um estudante endereçou-lhe a pergunta que muitos esperavam: como o senhor responde às acusações de violações dos direitos humanos no seu país? A resposta, que também já indicava uma certa antecipação da pergunta, não foi defensiva, mas um exemplo, na pragmática do poder internacional, de uma posição “relativista”: direitos humanos na China não significam a mesma coisa que direitos humanos nos Estados Unidos, disse a alta autoridade chinesa. Este episódio mostra claramente o uso da categoria “direitos humanos” internamente a um campo de conflitos pragmáticos entre atores poderosos, dois potentes Estados nacionais. Não deixa de ser curioso o

fato de que a categoria, em sua pretensão universalista, não tenha sido descartada. Ela simplesmente foi tida como não aplicável da mesma forma em um lugar ou em outro, em uma cultura ou outra. Aqui também é interessante ver como um dirigente estatal lança mão, implicitamente, da diferença cultural como uma maneira de legitimar a própria forma em que o poder é exercido pelo Estado sobre a sua população.

Merece consideração, e agora trazendo a epígrafe do ensaio diretamente para o argumento, que na guerra contra o Iraque tanto tenha se falado da necessidade de reimplantar os direitos humanos naquele país. Desta forma, paradoxos insolúveis são criados e implementados a ferro e fogo. Em nome de proteger os cidadãos de um outro país contra uma tirania que desrespeita os direitos humanos, mata-se e fere-se milhares com uma guerra de alta tecnologia e mantém-se uma ocupação insustentável. Ao mesmo tempo, desconhece-se que o respeito aos direitos humanos não é o forte de muitos aliados norte-americanos no Oriente Médio. Na verdade, pode-se até trazer a questão para o âmbito doméstico daquele país e para outros aspectos da sua política imperial. Como se sabe, a pena capital existe nos Estados Unidos e, os chamados corredores da morte, encontram-se, na sua maioria, cheios de homens negros, fato que replica claramente as injustiças sociais existentes naquele país. Não por isso, muito ao contrário, se cogita de uma invasão de tropas federais americanas a estados como o Texas, por exemplo, de onde, como se sabe, provém o atual presidente americano. Ao mesmo tempo, são difíceis de esquecer as imagens veiculadas pela mídia global dos prisioneiros afegãos e outros mulçumamos, acusados de serem membros da Al Qaeda, transportados e mantidos sob condições desumanas em campos de concentração em Guantanamo, Cuba (Niebieskikwiat, 2003). Fechados em “jaulas”, os prisioneiros, segundo um deles, Shah Moahammad, um paquistanês liberado em maio de 2003, foram reduzidos a “lixos físicos” e a “casos psiquiátricos”. São mantidos em um “limbo legal”, aproximadamente 700 homens (em pouco mais de um ano aconteceram 27 tentativas de suicídio) provenientes de mais de 40 países, principalmente árabes, capturados entre fins de 2001 e 2002 durante a guerra contra o Afeganistão (idem 2003). De acordo com Niebieskikwiat (2003: 38): “A desesperadora e inédita situação dos presos de Guantanamo se entende também no marco da nova política exterior empreendida pelo presidente dos Estados Unidos, George W. Bush. Uma cruzada de invasão, mudança de regimes, ocupação e imposição da democracia liberal tal como entendem Bush e os falcões da Casa Branca. Não são tratados como ‘prisioneiros de guerra’, o que implicaria proteção e respeito aos direitos expressos na Convenção de Genebra.

Tampouco como ‘delinquentes’ ou ‘criminosos’, o que implica no direito a um juízo rápido e justo frente a um jurado imparcial, informação sobre as acusações que pesam contra eles, além de um advogado que os defenda”.

Estes exemplos mostram, ainda que rapidamente, como as acusações de desrespeito aos direitos humanos estão perpassadas, no plano internacional, por um emaranhado de complexas relações de poder. Santos (2003: 26) é explícita neste ponto: “as políticas de direitos humanos não se desenvolvem numa arena internacional inteiramente democrática. Os países de primeiro mundo possuem maiores mecanismos de pressão para efetivar seus interesses com relação aos países de terceiro mundo. As redes transnacionais correm o risco de atuar como um mecanismo de pressão a favor de interesses que nem sempre são os mais favoráveis aos países menos influentes”.

Já no âmbito interno às dinâmicas dos Estados nacionais, um exemplo altamente ilustrativo provém de certos setores da classe média brasileira que, diante da falta de segurança em grandes cidades no país, cunharam a seguinte interpretação: “garantir direitos humanos para bandido é propiciar a perpetuação da situação de impunidade; direitos humanos devem ser garantidos para os humanos direitos”. Aqui se vê claramente o discurso dos direitos humanos sendo vocalizado a partir de uma posição específica que contesta e relativiza a universalidade dos mesmos. O que está em jogo é a diferença de poder entre classes sociais. É interessante a operação realizada: a expressão “humanos” transforma-se de adjetivo em substantivo, enquanto “direitos” transforma-se de substantivo em adjetivo, um qualificativo que não se aplica a todos. Temos assim os “humanos”, uma categoria universal, transformados pelo adjetivo em uma categoria específica: os humanos direitos e, só aqueles, são os merecedores dos direitos humanos. A inversão de termos implica também em uma inversão na relação entre o universal e o particular. Os direitos humanos que eram universais, na expressão humanos direitos, passam a ser restritos a uma parcela em particular da humanidade. No caso brasileiro, a disputa por hegemonia torna-se mais clara ainda quando membros de organizações criminosas tentam convencer a população do Rio de Janeiro, como o fizeram no primeiro semestre de 2003, de que os seus ataques às instituições e à segurança pública se dão em resposta ao desrespeito aos direitos humanos nas prisões.

Notemos que o apelo particularista na questão dos direitos humanos pode ter diferentes implicações. Quando evocado como nos exemplos dados no âmbito internacional pode significar tanto: desde a posição norte-americana –“direitos humanos são o que ‘nós’ definimos e, uma vez que exercemos hegemonia global, nossa definição é universal”; desde a posição chinesa

anteriormente mencionada– “direitos humanos variam de acordo com contexto sócio-político-cultural, portanto não podem ser impostos universalmente”.

Vê-se que a evocação particularista tanto poder ser feita para exercer hegemonia quanto para contrapor-se a ela. A diferença é que no caso norte-americano, o particularismo claramente pretende ser um universalismo (daí a sua transformação em instrumento de hegemonia), enquanto no caso chinês, o particularismo desemboca em uma postura relativista onde, ao menos no cenário internacional de hoje –internamente ao Estado nação chinês o assunto é diferente– não se pretende, ou não se pode pretender, transformar um particular em universal. Assim, quando evocados em uma chave particularista no âmbito internacional, o que está em jogo são diferenças de poder entre Estados-nações. Quando evocados em uma chave particularista no âmbito interno ao Estado nacional, o que está em jogo são diferenças de poder entre classes sociais.

Ernesto Laclau (2000) argumenta corretamente que a relação entre particularismo e universalismo está atravessada pelo estabelecimento de hegemonias específicas. Na verdade, quando o Estado norte-americano estabelece um viés próprio sobre o que são os direitos humanos universalmente, está fazendo uma afirmação altamente embebida da sua posição hegemônica no mundo de hoje. A mesma coisa acontece quando membros da classe média brasileira postulam direitos humanos apenas para os humanos direitos. Em todos estes cenários, o que se vê é uma categoria que se pretende universal, direitos humanos, ser transformada, pelos campos de poder na qual ela se insere, em perspectiva particular de atores sociais e políticos lutando por reproduzir ou por impor hegemonia.

A resolução da contradição entre a pretensão universalista da matriz discursiva dos direitos humanos e o seu uso particularista perverso não se dará pela culturalização das formas de encarar a violência, a discriminação e a dor. Isto porque, para inserirmo-nos diretamente em um cenário limite, a atribuição de valor negativo ou positivo à violência e ao extermínio de pessoas depende de complexos entrelaçamentos entre cultura e poder como se depreende do último livro de Eric R. Wolf, *Envisioning Power* (1999). Depende, assim, do entrelaçamento entre cosmologias, ideologias, utopias, posições de poder, capacidade de arrebanhar recursos e de reproduzir o *status quo*<sup>6</sup>.

---

6 Concordo com Fonseca e Cardarello (1999: 85) para quem “os direitos humanos em sua forma abstrata e descontextualizada pouco significam. Como esta noção é traduzida na prática - e suas consequências particulares - depende de relações de poder forjadas em contextos históricos precisos e

## UNIVERSALISMO HETEROGLÓSSICO

Não é nada fácil a resolução do problema aqui levantado. Afinal, ao tratar-se de um discurso necessariamente relacionado à distribuição desigual de poder e, mais ainda, direcionado a regular o abuso dos poderosos, seria de se esperar que direitos humanos fossem altamente marcados por dinâmicas pertinentes a estes universos conflitivos. Como se sabe, as categorias universais são, com frequência, objeto de contestação pois que elas são altamente instrumentais para estabelecer a ordem das coisas. Contudo, quando se trata de uma categoria como a de direitos humanos cujos universos típicos de atuação implicam a proteção dos indefesos, vários absolutos podem (e devem) ser estabelecidos independentemente da variação cultural ou de posição de classe, como, por exemplo, o repúdio radical ao genocídio, etnocídio, à tortura, ao desaparecimento de opositores do Estado, ao racismo, e à xenofobia. Parafraseando Diniz (2001), que afirma não existir “um tribunal além das culturas”, afirmo que não existe uma antropologia para além das culturas, e acrescentaria, para além da história e das relações de poder. Neste sentido, na posição de antropólogo brasileiro, e em consonância com o nosso engajamento na defesa dos direitos humanos (Ramos, 1990; Santos, 2003), só posso concordar com Soares (2001: 25): “Comparando os efeitos sociais associados a posturas favoráveis e desfavoráveis aos direitos humanos, parece-me claro que, no Brasil, hoje, e em nosso mundo contemporâneo, são provavelmente menores os custos do etnocentrismo, nas mais diferentes esferas, do que os custos da crítica relativista”.

Mas, para não incorreremos nos problemas que decorrem quando se aceita um universalismo acrítico e para evitarmos os efeitos perversos do universalismo *tout court*, temos que construir um universalismo heteroglóstico, que conviva com cosmopolíticas diferenciadas e compreenda a diversidade cultural sem fazer vista grossa às violências ilegítimas onde quer que ocorram. Esta tarefa é bastante complexa pois mesmo os ativistas de direitos humanos “como membros de uma cultura particular compreendem as práticas internacionais a partir de seu próprio horizonte de significação” (Santos, 2003: 27). Aqui é onde se destaca o papel da antropologia no campo

---

expressas em categorias semânticas precisas. Partimos do pressuposto de que a ‘frente discursiva’ - fruto da negociação de diversos grupos de interesse trabalhando em torno de um mesmo tema - é uma faca de dois gumes. Por um lado é fundamental para mobilizar apoio político em bases amplas e eficazes. Por outro lado, tende a reificar o grupo alvo de preocupações, alimentando imagens que pouco têm a ver com a realidade. (...) se os ativistas dos direitos humanos não mantêm um certo distanciamento em relação a este jogo discursivo, correm o risco de montar programas que não apenas deixam de alcançar seus objetivos mas, pior que isto, produzem novas formas de exclusão”.

intelectual e político dos direitos humanos com a sua capacidade de identificar, interpretar e orquestrar uma multiplicidade de pontos de vista culturalmente diferenciados e propugnar por uma comunidade argumentativa democrática na qual todos tenham o mesmo poder de fala. Entretanto, apesar de todas as variações culturais que os usos legítimos da violência possam ter, parece-me evidente que sempre será necessário estabelecer consensos a respeito de certas linhas que não podem ser cruzadas. Estas linhas de respeito absoluto a quem quer que seja incluem um repertório bastante claro e que nunca é demais repetir: o repúdio radical ao genocídio, ao etnocídio, à tortura, ao desaparecimento de opositores do Estado, ao racismo, à xenofobia, à opressão de indefesos por parte dos poderosos. Neste plano, a categoria direitos humanos, quando devidamente contextualizada (Fonseca e Cardarello 1999; Sousa, 2001), continuará exercendo papel fundamental na defesa de grupos vulneráveis.

## BIBLIOGRAFIA

- Adams, Richard Newbold 1967 *The Second Sowing. Power and Secondary Development in Latin America* (San Francisco: Chandler Publishing Company).
- Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" em *Public Culture* (EEUU), Nº 2.
- Borón, Atilio 2002 *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri* (Buenos Aires: CLACSO).
- Bourdieu, Pierre 1994 "Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic Power" em Nicholas B. Dirks, Geoff Eley e Sherry B. Ortner (orgs.) *Culture/Power/History* (Princeton, Nova Jérsei: Princeton University Press).
- Dagnino, Evelina 2003 "Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva" (Buenos Aires) 5 e 6 de junho. Trabalho apresentado à reunião do Grupo de Trabalho Cultura e Poder do CLACSO.
- Diniz, Débora 2001 "Valores Universais e Direitos Culturais" em Regina Novaes (org.) *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas* (Mauad: Rio de Janeiro).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Fonseca, Claudia e Andrea Cardarello 1999 "Direitos dos Mais e Menos Humanos" em *Horizontes Antropológicos*, Nº 10.
- Ford, Anibal 1999 *La Marca de la Bestia. Identificación, desigualdades e infomantenimiento en la sociedad contemporánea* (Buenos Aires: Grupo Editorial Norma).



- Fox, Richard G. e Barbara J. King (orgs.) 2002 *Anthropology beyond culture* (Oxford: Inglaterra).
- Giddens, Anthony 1984 *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press).
- Hardt, Michael e Antonio Negri 2000 *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).
- Herzfeld, Michael 1992 *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Kroeber, Alfred 1955 "On Human Nature" em *Southwestern Journal of Anthropology*, Nº11.
- Laclau, Ernesto 2000 "Identity and Hegemony: the Role of Universality in the Constitution of Political Logics" em Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left* (Londres: Verso).
- Manheim, Karl 1976 *Ideologia e Utopia* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Mengozzi, Paolo 2000 "Proteção internacional dos direitos humanos" em Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino (orgs.) *Dicionário de política* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília).
- Niebieskikwiat, Natasha 2003 "Pese a los reclamos, los presos de Guantánamo siguen sin proceso" em *Clarín* (Buenos Aires), 7 de junho de 2003, p. 38.
- Ramos, Alcida R. 1990 "Ethnology Brazilian Style" em *Cultural Anthropology*, Nº 5.
- Ribeiro, Gustavo Lins 1991 "Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Utopia /Ideologia do Desenvolvimento" em *Revista de Antropologia*, Nº 34.
- Ribeiro, Gustavo Lins 2000 *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo. Paisagens e Passagens* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília).
- Ribeiro, Gustavo Lins 2002 "Power, Networks and Ideology in the Field of Development" em Carlos Lopes, Khalid Malik e Sakiko Fukuda-Parr (orgs.) *Capacity for Development: new solutions to old problems* (Londres: Earthscan).
- Ribeiro, Gustavo Lins 2003 *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo* (Barcelona: Gedisa).
- Ricoeur, Paul 1986 *Lectures on Ideology and Utopia* (Nova York: Columbia University Press).
- Rist, Gilbert 1997 *The History of Development: from Western origins to global faith* (London e Nova York: Zed Books).
- Said, Edward 1994 *Culture and Imperialism* (Nova York: Alfred A. Knopf).
- Santos, Daniela Cordovil Corrêa dos 2003 "Antropologia e Direitos Humanos no Brasil" em Roberto Kant de Lima (org.) *Antropologia e Direitos Humanos 2*

- (Brasília/Rio de Janeiro/Niterói: Associação Brasileira de Antropologia, Fundação Ford e Editora da Universidade Federal Fluminense).
- Soares, Luiz Eduardo 2001 “Algumas Palavras sobre Direitos Humanos e Antropologia” em Regina Novaes (org.) *Direitos Humanos. Temas e Perspectivas* (Mauad: Rio de Janeiro).
- Sousa, Rosinaldo Silva 2001 “Direitos Humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica” em Regina Reyes Novaes e Roberto Kant de Lima (orgs.), *Antropologia e Direitos Humanos* (Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense).
- Spurr, David 1999 *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration* (Durham e Londres: Duke University Press).
- Trouillot, Michel-Rolph 1991 “Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness” em Richard Fox (org.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press).
- Wolf, Eric R. 1999 *Envisioning Power* (Berkeley: University of California Press).

ELIZABETH JELIN\*

## **REFLEXIONES (LOCALIZADAS) SOBRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO**

### **EL TIEMPO Y LA EXPERIENCIA DE ACTORA/ES Y OBSERVADORA/ES**

EN DICIEMBRE DE 2001, hubo en Buenos Aires una movilización callejera sumamente importante, que desembocó en represión con decenas de muertos, y en la renuncia del presidente De la Rúa. Los medios de comunicación masiva del mundo entero -liderados por la CNN- se estremecieron por los acontecimientos y los presentaron como algo inesperado y novedoso. Muy pronto, la “novedad” y la “espontaneidad” dominaron también las interpretaciones de observadores provenientes del mundo académico y militantes de base. Hubo interpretaciones que apelaron a la “ruptura radical”, sosteniendo que los conceptos y teorías preexistentes debían ser abandonados por inservibles, que todos los saberes anteriores se habían vuelto obsoletos y que había que acompañar la novedad del acontecimiento con una novedad en la construcción de saberes.

La breve reflexión sobre la temporalidad que presento es en parte una reacción a esta postura, en un intento de desagregar y analizar las múltiples temporalidades que se encuentran, de manera convergente y conflictiva, en acontecimientos, momentos o coyunturas. Se trata, en el fondo, de mirar las

---

\* PhD en Sociología, investigadora del CONICET y del IDES.

distintas “duraciones” históricas y los avatares personales y biográficos contenidos en los fenómenos sociales.

En un primer nivel, la biografía personal está traspasada por experiencias vitales, aprendizajes y rupturas. Todos ellos involucran memorias y una auto-reflexividad ligada a esa temporalidad biográfica, con al menos dos modalidades de memorias: las incorporadas en la experiencia no reflexiva, en el *habitus* y todo lo “sedimentado” por un lado; las memorias “memorables”, que lo son porque la vivencia fue de ruptura de lo habitual y reiterativo, porque se refieren a acontecimientos cargados de emociones y afectos, o a situaciones en las que hubo algo que transformó los marcos interpretativos de la propia vida (esos “¡Ah!” que en las narrativas autobiográficas aparecen casi siempre como “...y ahí me di cuenta”).

En el curso de vida personal, los acontecimientos “memorables” no son unidades discretas y acumulativas, sino que hay efectos de contagio y contaminación, de asimilación y de resignificación. Una cosa parece cierta: damos sentido especial a acontecimientos cuando suceden (en nuestros marcos interpretativos y en nuestra experiencia biográfica) “la primera vez”. Es por eso que los marcos interpretativos y los sentidos de lo “memorable” tienden a ser resistentes a lo largo de la vida —tendemos a interpretar los acontecimientos “nuevos” en términos del caudal de sentidos acumulados anteriormente. Tiene que pasar algo especialmente fuerte y traumático para quebrar esos sentidos —una situación límite como la de los campos de concentración es, sin duda, la ruptura llevada al extremo, como lo han analizado y presentado Todorov (1993), Pollak (1990) o Levi (1989).

¿A qué viene toda esta disquisición? ¿Qué tiene que ver con las maneras de interpretar los acontecimientos y manifestaciones o expresiones públicas callejeras que ocurrieron en la región latinoamericana en los albores del siglo XXI presentados en este volumen? Se reiteran aquí una vez más dos cuestiones analíticas y empíricas: primero, ¿continuidad o ruptura?, ¿cuándo lo “nuevo” es “nuevo”? o ¿en relación con qué se define?; segundo, ¿coyuntura pasajera o cambio duradero?, ¿qué indicios sirven para detectar consecuencias de más largo plazo?, ¿cuál es el sentido histórico y la proyección futura del “acontecimiento”?

El campo de los movimientos populares y su potencialidad como fuerza de cambio social tienen una larga tradición de estudio en las ciencias sociales latinoamericanas.

Para no ir más atrás en el tiempo, a comienzos de los años setenta, los estudios del movimiento sindical comenzaron a mostrar las brechas y huecos entre el liderazgo sindical “burocratizado” y la participación de la base obre-

ra en la cotidianidad de la fábrica, en protestas y huelgas “salvajes”. Era la época en que hablábamos del “nuevo” sindicalismo: el sindicalismo argentino independiente de la época (SITRAC-SITRAM en Córdoba, en contraposición a la UOM de Lorenzo Miguel y al SMATA de Rodríguez), lo que había surgido en México a partir de las huelgas ferrocarrileras como movimiento opositor a la CTM de Fidel Velázquez, o los inicios del “nuevo” sindicalismo en el ABC paulista, cuando Lula estaba dando sus primeros pasos en el movimiento obrero brasileño. Unos años más tarde, había que reconocer y estudiar las maneras en que lo “nuevo” interactuaba con lo “viejo”, cómo a menudo lo viejo “cooptaba” (palabra que servía más que nada para México) a lo “nuevo”, cómo lo que surgía como protesta fuera de los límites institucionales se digería, reformando y vigorizando las estructuras institucionales del caso, o transformándolas desde adentro. Estos debates se insertaban en el dilema “reforma o revolución”, que era el paradigma interpretativo dominante desde la Revolución Cubana.

En los años ochenta, momento en que las movilizaciones de la transición post-dictatorial en la región (planteadas en términos del reconocimiento de la ciudadanía y de la condición humana universal en la ética de los derechos humanos que se expandía en ese momento) se combinaban con el surgimiento en el mundo de las demandas de reconocimiento de las diferencias (étnicas, de género, de opción sexual, etc.), se hablaba de los “nuevos” movimientos sociales -las mujeres y los barrios, los derechos humanos y el ambientalismo, en contraposición a los movimientos “viejos” como el sindicalismo y el campesinado-, movimientos que combinaban las demandas de ciudadanía e identidad.

Podría decirse que allí se dio un cambio de paradigma en el análisis de los movimientos sociales, cuando fue posible ver en ellos no solamente nuevas formas de hacer política sino nuevas formas de sociabilidad y cambios en los patrones de organización social (Evers, 1985). La heterogeneidad y multiplicidad de actores y de sentidos de su acción se tornaron ejes centrales del análisis. Había que prestar atención a los procesos microsociales de reconocimiento recíproco, así como a la construcción de nuevos sujetos colectivos con identidad -en el doble sentido de reconocer y reconocerse en una pertenencia grupal compartida y en el de diferenciarse de otros. Esto implicó también una redefinición de las fronteras entre los espacios públicos y los ámbitos privados. Los procesos sociales debían ser observados no solamente desde los grandes acontecimientos políticos o los procesos estructurales económicos, sino en la dimensión de la vida cotidiana: a partir de lo específico y lo concreto de los aspectos más habituales o aun banales de la cotidianidad, a menu-

do se ponían en cuestión los principios básicos de la organización social (Calderón 1986; Escobar y Alvarez, 1992); la lógica de la afirmación de la identidad colectiva en el plano simbólico se combinaba de manera compleja con los intereses y demandas de grupos específicos (Jelin, 1985).

Si bien la atención por los “nuevos” movimientos sociales tenía una fuerte raíz en Europa, lo que caracterizaba a América Latina fue el papel político que se veía en esos protagonistas privilegiados de la acción en la esfera pública. En efecto, en los momentos de transición y cambio político de los años ochenta, los movimientos sociales parecían traer simultáneamente “una nueva forma de hacer política”, nuevas formas de sociabilidad y de subjetividad. Se trataba de una “nueva” manera de relacionar lo político y lo social, el mundo público y la vida privada, en la cual las prácticas sociales cotidianas se incluían junto a, y en directa interacción con, lo ideológico y lo institucional-político.

Como en múltiples otros casos en que se plantean nuevas cuestiones, la pregunta que surgía entonces era cómo saber si se trataba de una “nueva realidad” o si era un caso en que las ciencias sociales habían estado ciegas a esos actores y a esos fenómenos, seguramente por el peso de los paradigmas dominantes que ponían el énfasis en los procesos económicos y en el sistema político. Veinte años más tarde, frente a las modalidades de manifestación popular en los primeros años del siglo XXI, la pregunta es ligeramente otra: cuál es la continuidad histórica entre las modalidades de acción popular del presente y las de los (ahora ya “viejos”) nuevos movimientos sociales y del nuevo sindicalismo de entonces.

Sin duda, las condiciones y situaciones específicas son diferentes: la organización de desocupados no existía entonces, ni la organización de los Sin Tierra. Pero sí había movimientos ligados a demandas centradas en la condición (o ausencia) de trabajador o demandas por acceso a la tierra. Sin embargo, en los análisis de las “crisis” y de las formas de organización de las demandas y protestas sociales predomina una visión de lo nuevo y lo inédito, novedoso en cuanto a los actores que se expresan en la esfera pública y en cuanto a las formas y modalidades de expresión y de organización. Quizás no tan irruptivo como las presentaciones en la CNN, pero aun así, quienes observan las movilizaciones y presencias callejeras los ven con la sorpresa de presenciar algo “nuevo”. A veces hay inclusive una fascinación con esta movilización, y más que buscar en la caja de herramientas de nuestras disciplinas y en los saberes acumulados para encontrar allí los conceptos y teorías que sirvan para interpretar, o buscar en los estudios históricos que pueden dar cuenta de antecedentes, raíces o continuidades, se cae en el inmediateismo y en el cortoplacismo analíticos.

Sin duda, hay algo único e irrepetible en cada momento y en cada circunstancia. Pero también hay continuidades y reiteraciones. Lo más interesante e importante es, sin embargo, cómo en cada coyuntura se despliega una multiplicidad de temporalidades. Desagregándolas y dejando abierta la pregunta sobre sus interacciones, convergencias y divergencias, se podrá aprender más sobre lo que pasa que afirmando que todo es “nuevo”, que inevitablemente llevará muy pronto a caer en la cuenta de que mucho de lo nuevo se diluye, se institucionaliza, se rutiniza o transforma.

Hay tiempos históricos macrosociales y sucesión de cohortes, tiempos biográficos y tiempos familiares generacionales. Y hay duraciones, largas y cortas. En el plano subjetivo y en las interpretaciones culturales, están también los sentidos de pasado, presente y futuro -las memorias y sentidos del pasado que se construyen narrativamente en distintos momentos y coyunturas, y el horizonte futuro de deseos, utopías y sueños. Y todas estas temporalidades las tenemos que multiplicar al menos por dos (o más): las definiciones de la situación de los diversos actores en un escenario (para nuestro caso, de “crisis”), y los propios observadores y analistas.

En el tiempo biográfico, hay eventos y acontecimientos que dejan sus marcas como experiencias que irán cobrando sentido en diversas coyunturas posteriores. Y en esas nuevas coyunturas, los saberes y modalidades de acción sedimentados mostrarán su presencia. Así, cuando hace unos veinte años estudiábamos la organización popular en barrios obreros y villas del Gran Buenos Aires, encontrábamos -al igual que en otras ciudades de América Latina- que las mujeres estaban jugando un rol importante en la organización social. Al hurgar con más detenimiento en quiénes y con qué sentido participaban en esa esfera pública local, se veía con claridad la presencia activa de mujeres que habían participado en la Rama Femenina del Peronismo a comienzos de la década de los cincuenta, especialmente en los comités barriales contra “el agio y la especulación”. Ellas sabían cómo actuar como “policías” de precios y abastecimiento, y podían organizar las demandas. Con el tiempo, ellas y sus hijas se convirtieron en las “manzaneras” de Chiche Duhalde, manteniendo y reforzando una modalidad de relación entre lo local cotidiano y las estructuras y organizaciones locales del estado. Y son estas experiencias y formas de acción las que reaparecen también entre las mujeres piqueteras. Obviamente, esto no implica pensar que no hay nada nuevo en los piquetes, sino buscar en la diversidad de las experiencias y saberes de sus líderes y miembros las raíces de la diversidad de estrategias y quizás algunas de las dificultades para la articulación entre las distintas corrientes de piqueteros.

Para los jóvenes, que se incorporan a la vida pública en este momento, todo será “nuevo”. El evento se incorpora entonces como hito o ruptura biográfica, cuyo sentido se irá transformando y actualizando en cada momento de futuros “presentes” —de los cuales, como bien lo expresó Koselleck (1993), las experiencias pasadas sedimentadas y las expectativas futuras son constitutivas. Las circunstancias políticas y las condiciones estructurales (inclusive la coyuntura internacional) presentan también rasgos y desafíos novedosos. Pero hay también tradiciones de organización y protesta, que se activan por quienes son portadores personales de esas experiencias pasadas y por quienes buscan de manera explícita una continuidad en la lucha.

Hay otro plano, quizás aun más significativo. Estudiar movimientos sociales y protestas populares implica trabajar con procesos fluidos, con límites cambiantes, con actores que se van formando y transformando, con escenarios y marcos interpretativos siempre en proceso de (re)construcción. Cuando los movimientos con los que se trabaja son contemporáneos, cuando se están observando fenómenos en curso, a la dificultad analítica se agregan las dificultades empíricas, ya que a la fluidez de límites de los protagonistas y de sus estrategias se suma la fluidez del tiempo y del espacio. Nuevas oportunidades pueden presentarse —para ser aprovechadas o no— en escalas de la acción diferentes. Y los escenarios se transforman a lo largo del tiempo. Hay ciclos de movilización, hay períodos de repliegue y latencia, hay alianzas coyunturales y otras que van a permanecer. Elegir un momento para estudiarlos implica siempre algún grado de cristalización, por lo cual el peligro de convertir un momento en un “ser” inamovible es grande.

En efecto, analizar la coyuntura tiene el peligro de tomar un momento como el “ser” —cristalizar el flujo y pretender que lo que es un momento de un proceso es una realidad duradera. Y por el otro lado, la conciencia del devenir y del cambio entraña otro peligro analítico: prestar tanta atención al devenir y al fluir que toda posibilidad de análisis queda paralizada, a la espera de que el momento siguiente cambie las condiciones y las oportunidades para la acción.

En suma, mi reflexión apunta en dos direcciones. Primero, que la fascinación por encontrar lo “nuevo” no obture la capacidad de analizar rupturas y continuidades en las múltiples temporalidades de procesos fluidos. Segundo, y esto es algo que pocas veces se hace: mantener el interés y la fascinación analítica sobre los procesos sociales aun cuando pierdan su carácter “novedoso” o rupturista. ¿Cómo seguir estudiando qué pasa con la bandera —su limpieza o suciedad— cuando el nuevo régimen se instala y se rutiniza, creando desencantos? ¿Cómo explicar las dificultades del trueque o de algunos intentos de “eco-



nomía cooperativa alternativa” de grupos piqueteros? ¿Cómo incorporar al análisis los procesos de institucionalización y burocratización de las demandas?

Se plantea aquí una encrucijada en la estrategia de investigación y reflexión: una vez pasada la irrupción del acontecimiento –los cacerolazos del 19 y 20 de diciembre de 2001 en Buenos Aires con su demanda de “que se vayan todos”, los lavados de banderas en Lima y en las ciudades del interior del Perú, o las “gallinas” de Caracas-, ¿qué queda? ¿Cómo sigue la historia? ¿Para quién? Las preguntas inquietantes persisten: ¿cómo no perder el sentido de sorpresa? ¿Cómo caracterizar y diferenciar lo nuevo de lo viejo, sobreviviente o *aggiornado*? ¿Cómo saber si lo nuevo está en la realidad externa que observamos cambiante, en los enfoques y maneras de mirar, o en la interacción entre nuestra mirada y el mundo que queremos al mismo tiempo cambiar? ¿Cómo evitar los riesgos del *wishful thinking*? Definir una situación como inédita y nunca vista por parte de analistas de la realidad social y cultural requiere de parte de quien lo hace un profundo conocimiento histórico y una rigurosa capacidad analítica. Hacerlo apresuradamente implica riesgos significativos de mala interpretación y mala intervención social, con consecuencias que atañen a la responsabilidad cívica y la ética profesional. Además, en la agenda de investigación deben estar incluidas las preguntas sobre desarrollos posteriores, que nunca van a tener ese poder de seducción que tienen las irrupciones ligadas a fenómenos (a veces espectacularizados) sobre los cuales no habíamos reflexionado antes, cuando aparecen por primera vez (en la televisión especialmente).

#### LA ESCALA, LA COMPARACIÓN Y LA INTERLOCUCIÓN

*If you insist upon fighting to protect me, or 'our' country,  
let it be understood, soberly and rationally between us,  
that you are fighting to procure benefits which I have not  
shared. In fact, as a woman, I have no country. As a  
woman, I want no country. As a woman, my country is  
the whole world.*

Virginia Woolf, *Three Guineas*, 1938

A pesar de las globalizaciones y todo lo que se ha hablado sobre la desterritorialización de los vínculos y las nuevas comunidades virtuales, ahora sí literalmente “imaginadas”, seguimos tomando al país o estado-nación como unidad de referencia significativa para estudiar la “crisis” y las expresiones socio-culturales de la misma. Sin duda, el estado y la política institucional estatal

son referentes centrales para las crisis, sean éstas vistas en términos económicos o políticos. Los trabajos que se presentan en el seminario están en casi todos los casos definidos en términos directos por el estado nacional –se lava la bandera como parte de la caída de un régimen político, las manifestaciones callejeras en Caracas son a favor y en contra de Chávez, la violencia colombiana y el “que se vayan todos” están referidos al estado, colombiano o argentino.

Las alusiones al estado nacional son, sin embargo, de naturaleza muy diferente. Dependen de la ubicación social y comunitaria de los actores. El MST tiene un sentido específico en Pernambuco, diferente del de la escala nacional. Los piquetes en la zona del Ingenio Ledesma en Jujuy tienen notas locales. ¿Qué significado (si alguno) tendría ‘lavar la bandera’ en Uccuraccay, por ejemplo? La visibilidad de los acontecimientos de las crisis es muy diversa –la CNN vio los piquetes en Argentina cuando llegaron a las puertas de Buenos Aires, no antes. ¿Cómo se da la confrontación entre chavistas y antichavistas en ciudades de provincia de Venezuela? ¿Es Chávez el anclaje? ¿Hay mediaciones y mediadores?

Sin duda, los sentidos locales y localizados de las “crisis” son específicos. En el otro extremo de la escala, la globalidad también lo es. Quienes fuimos a Porto Alegre al encuentro de la globalidad alternativa, “desde abajo”, nos acercamos a la globalidad como portadores de nuestros propios proyectos y como miembros de nuestras propias comunidades. Se trató de un espacio de diálogo e intercambio, de alianzas y de negociaciones, todas ellas desde anclajes y localizaciones específicas, más que de disolución de las diferencias en prácticas de unificación o de articulación. Lo diverso estaba a la vista; la construcción de poder global alternativo, una utopía futura...

En este contexto, se hace necesario incorporar como foco de atención las escalas de la acción social. El peligro de trasponerlas y de trastocar las localizaciones de las acciones colectivas es grande<sup>1</sup>. La existencia de una multiplicidad de niveles y de significados de la territorialidad, y la necesidad de mirar

---

1 Una alusión autobiográfica. Hace unos años publicamos un libro con el título “Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los noventa”. El libro estaba basado en un considerable trabajo de campo, con diversas técnicas, un equipo de investigación interdisciplinario, etc., etc. Todo el trabajo de campo había sido hecho en el Gran Buenos Aires. No habíamos salido más de 25 km. del centro de la capital, y sin tomar conciencia de lo que hacíamos hablábamos de “la Argentina”. Tomar conciencia de este enorme error fue el resultado de encarar algunos trabajos de investigación en los que nos preguntábamos sobre la construcción de lo local, lo nacional, lo regional (MERCOSUR, América Latina) y lo global, así como de la interacción y debate con colegas que venían realizando estudios “locales”, en comunidades alejadas del centro de la política argentina (o de otros países) (Jelin et al., 1995).

las brechas y diálogos entre los mismos, se torna entonces casi una premisa del trabajo de investigación.

“La escala crea el fenómeno”, dice de Souza Santos (2000:188) al referirse a la metáfora cartográfica en su análisis del pluralismo jurídico. Se trata, en un nivel, de especificar la escala (grande o pequeña) en la que se va a definir el fenómeno a estudiar. Pero se hace necesario ir más allá, porque lo significativo puede estar en estudiar las interrelaciones e interdependencias entre agentes y escenarios de distinta escala. Para seguir con la metáfora del autor, en la proyección que requiere todo mapa hay un punto central, un punto fijo de referencia –y aquí la atención puede centrarse en un punto de la escala grande de la cartografía de lo local o de la escala pequeña de un punto global, sin perder de vista lo que queda desdibujado o distorsionado por la escala y la proyección elegidas (de Souza Santos, 2000).

A menudo la dimensión espacial –las regiones o localidades– es tomada como el contexto o escenario en el cual se desarrolla la acción social. Las preguntas se refieren entonces a las transformaciones en los patrones de acción social entre actores que participan en un mismo escenario, localizado en un área espacial predefinida: Lima, Buenos Aires, Caracas o Libertador San Martín (o más ampliamente, Jujuy). Lo que sucede en esos escenarios, sin embargo, tiene interlocutores y es parte de escenarios más amplios –regional, nacional y mundial– o más pequeños –el barrio, la familia, el pueblo o comunidad. La dinámica de relación entre estos niveles es lo que importa analizar.

Un par de ejemplos o casos. El Zapatismo tiene sentidos y se procesa en los escenarios locales en distintos lugares de Chiapas. Tiene también una lógica que se inserta en el plano nacional mexicano. Pero además, cobra sentido y se instala en el plano mundial de las confrontaciones entre movimientos populares y el neoliberalismo dominante. A su vez, los estudios de comunidades alejadas de los centros nacionales (pienso en Jujuy o Neuquén, pero también en las comunidades andinas en Perú) indican que las protestas y movimientos colectivos locales se instalan marcando una *brecha* entre los sentidos de la acción locales y el centro (generalmente definido en términos del estado-nación) –y es esa brecha, y las tensiones que genera, un eje importante de indagación<sup>2</sup>.

Una cuestión diferente, no menos importante o interesante, es explorar y conceptualizar la constitución histórica de un escenario, o sea, no verlo como

---

2 En el mismo sentido, pienso que se puede avanzar mucho en el estudio de la constitución de los colectivos identitarios (incluyendo la nación) y de las formas de ejercicio de la dominación partiendo de la hipótesis de que “la soberanía se construye en los márgenes”, más que en el centro.

un “dato” o algo preexistente, como si la comunidad, la nación o la región “ya estuvieran”, sino tomando como problema de investigación el propio proceso de su surgimiento y transformación. ¿Cuándo actores ubicados en distintos lugares actúan en un mismo escenario? ¿Cómo se superponen y articulan los escenarios de distinta escala?<sup>3</sup>.

Pero hay otro aspecto de este proceso histórico de construcción de territorialidades “sentidas”. Es el lado de la experiencia humana. Aquí, el concepto clave es el de “lugar” (*place*), como manifestación de la experiencia y del sentido conectada con prácticas sociales. El “lugar” es “una red única de conexiones vitales espacio-temporales sociales y materiales, y los significados asociados a ella” (Paasi, 1991: 248), que surge y se manifiesta en prácticas intersubjetivas. El “lugar” no es una localización específica, sino que está compuesto por episodios de la historia vital situados en un espacio con dimensiones geográficas (reales, imaginadas, o utópicas). En suma, se trata de una unidad socioespacial con una duración histórica relativamente larga, una categoría social y cultural que incorpora una dimensión colectiva explícita, que representa las prácticas institucionales sedimentadas. Producida y reproducida en una multiplicidad de prácticas sociales a través de la comunicación y los símbolos, que pueden ser comunes a todos los individuos en una región aunque los significados asociados con ellos serán siempre construidos personalmente sobre la base de situaciones vitales y biografías específicas.

Sin duda, los estudiosos del tema hemos estado atados a la “naturalización” del Estado-nación como interlocutor privilegiado, lo cual lleva a definir a los actores colectivos en ese escenario. La alternativa, a menudo llevada adelante por estudios localizados y territorializados de movimientos específicos en comunidades alejadas o pequeñas, tiende a reproducir la visión de los actores, quienes a menudo definen la escala de su acción y su público en términos locales (Seidman, 2000), perdiendo de vista la dimensión más global de los mismos. En suma, a los desafíos de la multiplicidad de temporalidades hay que agregar los que surgen de intentar captar la permanente tensión en la escala de la acción, desde lo local hasta lo global.

---

3 En esta perspectiva, las unidades espaciales localizadas surgen, se transforman y desaparecen en el curso de la historia; tienen su propia temporalidad. Son los seres humanos, los grupos y sociedades, quienes las producen y reproducen. Este proceso puede conceptualizarse en términos de cuatro planos o etapas de larga duración (no necesariamente consecutivos en el tiempo): una formación territorial, una formación simbólica, un proceso de institucionalización y el establecimiento de la territorialidad en un sistema regional y en la conciencia social (Paasi, 1991).

## BIBLIOGRAFÍA

- Calderón, Fernando G. (comp.) 1986 *Los movimientos sociales ante la crisis* (Buenos Aires: CLACSO).
- De Souza Santos, Boaventura 2000 *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Porto Alegre: Afrontamento).
- Escobar, Arturo y Sonia E. Alvarez (eds.) 1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy* (Boulder: Westview Press).
- Evers, Tilman, 1985 "Identidad: la faz oculta de los nuevos movimientos sociales" en *Punto de vista* (Buenos Aires), Nº 25.
- Jelin, Elizabeth (comp.) 1985 *Los nuevos movimientos sociales* (Buenos Aires: CEAL).
- Jelin, Elizabeth et al. 1995 *Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los noventa* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano).
- Koselleck, Reinhart, 1993 *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós).
- Levi, Primo 1989 *Los hundidos y los salvados* (Barcelona: Muchnik).
- Paasi, Anssi 1991 "Deconstructing Regions: Notes on the Scales of Spatial Life" en *Environment and Planning*, Vol. 23.
- Pollak, Michael 1990 *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale* (Paris: Métailié).
- Seidman, Gay 2000 "Adjusting the Lens: What Do Globalizations, Transnationalism and the Anti-Apartheid Movement Mean for Social Movement Theory?" en Guidri, Johan A., Kennedy, Michael y Zald, Mayer N. (eds.), *Globalization and Social Movements* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Todorov, Tzevtan 1993 *Frente al límite* (México: Siglo XXI).

ROSSANA REGUILLO\*

## SUBJETIVIDAD, CRISIS Y VIDA COTIDIANA ACCIÓN Y PODER EN LA CULTURA

*Para Marcos, sin afanes proféticos*

...es precisamente de dominio sobre el presente de lo que la  
mayoría de los habitantes del mundo globalizador más  
visiblemente carecen.

Zygmunt Bauman

LA HISTORIA DE ESTE TEXTO es compleja. Su proceso de producción y su camino son también parte del tema que intenta analizar, el papel de la subjetividad y de la vida cotidiana en un contexto de crisis en sus articulaciones con el poder en la cultura.

Escribí la primera versión entre febrero y mayo de 2003, fechas poco propicias para el optimismo. Por aquellos meses se sucedían uno tras otro los acontecimientos, los discursos, las acciones cobijadas bajo el manto de admonitorias “metáforas” que desde la blancura de la Casa Blanca se producían para nombrar la guerra (conmoción y pavor, retumbaba cotidianamente a

---

\*Licenciada y Maestra en Comunicación del ITESO. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social del CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO.

través de CNN y Fox News), sin que hubiera evidencias de que pese a la indignación y a la protesta colectiva y de alcance planetario la sociedad tuviera la fuerza para contener a los poderes desatados.

El ejercicio de pensar el país, es decir, México, a la luz de los estupendos trabajos de los académicos y académicas que integran el Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO<sup>1</sup>, fue complicado, quizás porque la guerra y el anuncio que ya se venía perfilando desde el septiembre de 2001 norteamericano de un cambio o, mejor, de una agudización del poder unilateral de los Estados Unidos y sus “nuevos” aliados, obligaron a un descentramiento en el proceso reflexivo, práctica cotidiana que alimenta el trabajo académico. Había que pensar al calor de los acontecimientos.

Empecé la escritura de este texto con dos ideas fijas y una desesperanza que tomó la forma de un escepticismo dolido frente al movimiento social.

Las páginas que hoy presento reformuladas para su discusión se han alimentado de dos fuentes diferidas: en un primer momento, las discusiones in situ con el Grupo de Trabajo de CLACSO, que me permitieron problematizar la mirada con que me coloqué frente a los trabajos discutidos. Y en un segundo momento, pero vinculado a la reflexividad que se hizo posible durante los días del encuentro, me vi “obligada” a buscar la interlocución con aquellos que se convirtieron en los protagonistas centrales de mi reflexión inicial: los zapatistas. Así, aquel texto fue leído, ampliamente criticado, subrayado con plumón verde por el Frente Zapatista de Liberación Nacional<sup>2</sup>.

En un momento –clave– en que la relación entre el movimiento zapatista y algunos intelectuales mexicanos atraviesa por una fase “incómoda”. Pienso que resulta fundamental tender puentes de comunicación y hacer posible que fluya –de un lado a otro– el diálogo crítico. Por ello, me permití someter la primera versión de este texto a la lectura de quienes encabezan la resistencia, en el intento de ser consecuente con la tarea de “entender” más que “enjuiciar” y aceptar el desafío del Subcomandante Marcos (2003: 4), planteado en los siguientes términos: “El intelectual (y, por ende, el teórico) siente que tiene el derecho de opinar sobre los movimientos. No es su derecho, es su deber. Algunos intelectuales van más allá y se convierten en los nuevos “comisarios políticos” del pensamiento y de la acción, reparten títulos de “bueno” y “malo”. Su “juicio” tiene que ver con el lugar en el que están y con el lugar en el que aspiran a estar. Nosotros pensamos que un movimiento no debe

---

1 Esa fue la instrucción recibida. Mi papel sería aportar, desde una reflexión anclada en México, algunos elementos para problematizar a partir de, y con, los trabajos del Grupo.

2 Mi agradecimiento a Rafael Sandoval.

“devolver” los juicios que recibe, y catalogar a los intelectuales como “buenos” o “malos”, según cómo califican al movimiento. El anti-intelectualismo no es más que una apología propia incomprendida, y, como tal, define a un movimiento como “púber”. Nosotros creemos que la palabra deja huella, las huellas marcan rumbos, los rumbos implican definiciones y compromisos. Quienes comprometen su palabra a favor o en contra de un movimiento, no sólo tienen el deber de hablarla, también el de “agudizarla” pensando en sus objetivos. “¿Para qué?” y “¿Contra qué?” son preguntas que deben acompañar a la palabra. No para acallarla o bajar su volumen, sino para completarla y hacerla efectiva, es decir, para que se escuche lo que habla por quien debe escucharla. Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia. Y no digo “academia” en sentido de asepsia u “objetividad” científica (inexistentes); sino sólo para señalar el lugar de un espacio de reflexión y producción intelectual “fuera” de un movimiento. Y “fuera” no quiere decir que no haya “simpatías” o “antipatías”, sino que esa producción intelectual no se da desde el movimiento sino sobre él. Así, el analista académico valora y juzga bondades y maldades, aciertos y errores de movimientos pasados y presentes, y, además, arriesga profecías sobre rutas y destinos”.

Ciertamente no me considero “una comisaria política”, pero acepto que mi reflexión se produce desde “fuera”. Sin embargo, me parece que resulta simplificador pensar que este “fuera del movimiento” signifique automáticamente que ese pensamiento se traduce simplemente en juzgar aciertos o errores o en arriesgar profecías. El tema es complejo y hace parte de lo que he intentado discutir, tanto en la primera versión de este texto como en esta última, en la que incorporo las críticas que me han sido planteadas, tanto para discutir las y rebatirlas como para aceptarlas cuando me ha parecido que ello ayudaba, en palabras de Marcos, a “agudizar” la palabra, y con modestia proponerle al Subcomandante que tal vez existe otra posibilidad de comprometer la palabra “académica” que no es “a favor” pero tampoco “en contra”, sino “con” el movimiento, y que no todas las “ciencias sociales” ni sus practicantes caben en una sola definición<sup>3</sup>.

---

3 “Un recorrido, así sea meramente enunciativo, de las distintas resistencias en una nación o en el planeta no es sólo un inventario, ahí se adivinan, más que presentes, futuros. Quienes son parte de ese recorrido y de quien hace el inventario, pueden descubrir cosas que quienes suman y restan en los escritorios de las ciencias sociales no alcanzan a ver, a saber, que importan, sí, el caminante y su paso, pero sobre todo importa el camino, el rumbo, la tendencia”, dice el Subcomandante Marcos (op. cit.).



## CASCADAS Y PLIEGUES

“En términos de análisis antropológico, la decepción y la desesperanza –las emociones en general– son emergencias mucho más difíciles de tratar que ‘las representaciones sociales’ en torno a uno u otro concepto. No obstante son datos vitales para entender desde qué “estructuras de sentimiento nuestros interlocutores hacen lo que hacen, dejan de hacer lo que hacían, o empiezan a hacer cosas que nunca habrían hecho”<sup>4</sup>.

La llamada aplica en doble vía. De un lado en lo que tiene que ver con “la palabra del o de la que habla”, la imposibilidad, como bien señala haciendo teoría el Subcomandante Marcos, de parapetarse tras una supuesta objetividad. El analista no puede eludir su propia subjetividad aunque su desafío y su tarea sean el hacerla funcionar en un registro visible, “objetivable” diría Bourdieu. Pero por otro lado, asumir la dimensión de la “emocionalidad” permite poner atención en un aspecto central del análisis social muchas veces acallado: el de una subjetividad que “desordena” los análisis al irrumpir en la racionalidad positiva: “si  $q$  entonces  $y$ ”, “dado que  $y$ , entonces  $z$ ”. Pero sucede que  $y$  y  $z$  escapan por la puerta de atrás y que a  $q$  a veces le siguen  $w$ ,  $t$  o  $p$ , pese a la racionalidad (auto)evidente del análisis sociopolítico. Y despejar  $q$  y entender  $y$  se van volviendo tareas cada vez más complejas en la medida en que  $q$  suele revestirse (de contrabando) con la proyección de nuestras propias utopías: si  $q$ , los zapatistas, han logrado interpelar a la sociedad, doblegar al poder, avanzar hacia la formulación de demandas no contenidas o referidas exclusivamente a la identidad étnica, luego entonces... y el siguiente paso es el establecimiento de una larga lista de  $y(s)$ : convertirse en una fuerza política, fortalecer sus alianzas con la sociedad civil no partidista, colocar en el espacio público la agenda sobre el México futuro, tirar los pasamontañas, desenmascarar al foxismo, etcétera. Y en eso hay que concederle la razón a Marcos, ríos de tinta han corrido en este país con la “agenda” que debieran asumir los zapatistas.

Pero sucede que  $q$  es tan ambiguo como  $y$  porque esas “estructuras del sentimiento” de las que hablan Briones y sus colegas no son un dato residual en el análisis. Me parece que esto es algo con lo que han sabido lidiar los zapatistas: la interpelación –de otros modos– a la sociedad mexicana en primera instancia, y a la sociedad internacionalizada. Marcos lo sabe: la capacidad de convocatoria del movimiento zapatista y su fuerza para sostenerse a lo largo de

---

<sup>4</sup> Ver en este mismo libro Briones, Claudia, Ricardo Fava y Ana Rosan, “Ni todos, ni alguien, ni uno. La politización de los indefinidos como clave para pensar la crisis argentina”.

diez años –tarea nada minimizable para un movimiento social– radicaron en su capacidad de irrumpir en un espacio público más que institucionalizado, esclerotizado y, a la manera de Alberoni (1988), hacer posible un “enamoramiento colectivo” que abrió el espacio para la imaginación y la esperanza.

Puesto de otro modo, me voy a permitir aventurar, sin afanes proféticos, que el zapatismo supo empatar los tiempos la mayoría de las veces incompatibles de la subjetividad y la vida cotidiana con los de la política. Para algunos y algunas, aún “fuera del movimiento” pero un poco más involucrados con la realidad que la mera realización de inventarios, fue evidente que el zapatismo le había abierto un boquete no sólo a la temporalidad, sino de manera más importante aún, a los modos y maneras de hacer política. Habían creado un “espacio intermedio”, que entiendo como “el proceso abierto por la irrupción de un acontecimiento que: genera sus propias coordenadas espacio-temporales, se caracteriza por la tensión entre un orden anterior y una nueva realidad, expresa la tensión política por el poder de conservar o transformar las categorías para pensar el mundo y, actualiza la lucha tanto en la dimensión simbólica como en la potencia comunicativa que la co-presencia hace posible”<sup>5</sup>.

Potencia pura, imaginación, posibilidad de imaginar futuros, pero especialmente de apropiarse del presente, liberarlo del secuestro de quienes en nombre de un futuro promisorio arrancan la posibilidad de la crítica, del goce, de la vida, hoy. Teleología de los movimientos religiosos y políticos de izquierdas y derechas. La negación del presente se alía con las mitologías<sup>6</sup> de un futuro por venir, por realizarse, en cuyo nombre se cometen muchos excesos.

Y aquí comienzan las dificultades y el plumón verde de los zapatistas tacha, interviene, opina, discrepa de mi texto, y se me dice que la “epistemología de la esperanza” requiere de los tiempos largos. Vuelvo al último texto regular que escribí para la prensa diaria (Reguillo, 2001), citado también en la versión inicial de este escrito y que alude al arribo de la Comandancia Zapatista a la ciudad de México, en marzo del 2001: “El arribo de la comandancia zapatista al “corazón de la patria”, como llamó el Comandante Tacho, a esta tribuna en la capital, se convirtió en la más contundente confirmación del peso simbólico de una nación que históricamente ha tenido en la capital el epicentro de sus relatos fundacionales. Con todos los problemas que ello pueda significar y pese a la crítica que los mismos zapatistas han planteado a

5 El espacio intermedio es la categoría analítica que propuse para trabajar en situaciones de conflicto en procesos específicos de cambio social. Ver Reguillo (1996: 52).

6 En el sentido de Barthes (1981), no como una mentira, sino como una verdad que se cree y es capaz de orientar la acción.

ese centralismo, es claro que hoy, es decir, durante estos días, el EZLN ha logrado revertir, usar en su favor, la importancia del centro en la cultura política mexicana. Muchas cosas son dignas de comentarse, de analizarse detenidamente, pero quizá lo más relevante, lo más fuerte de lo acontecido el domingo 11 de marzo, haya sido lo señalado por el Subcomandante Marcos y vuelto evidente por la vía de los hechos: “ustedes son el séptimo mensaje, la séptima llave”.

Interpreto: la sociedad reunida, la sociedad ejerciendo sus funciones, la sociedad eligiendo sin controles corporativos, partidistas, institucionalizados, estar presente y volver visible así el reconocimiento a sus indígenas, a la conciencia muy recientemente estrenada para muchos, de la necesidad de revisar a fondo la historia de exclusiones, rechazos y racismos que han provocado que los otros, los no blancos, los no hombres, los no letrados, hayan sido ignorados y negados por el proyecto modernizador. La séptima llave, la última que recibieron los zapatistas en su gira por seis estados del país hasta llegar al DF (una gigantesca llave blanca, que cruzó de brazo en brazo desde el asta bandera hasta el templete zapatista), no fue el gesto de un burócrata en funciones que le otorga al visitante distinguido las llaves de una ciudad, fue el gesto, visible y juguetón (el sentido del humor y la disposición a la fiesta son un atributo diferente que les otorga a los movimientos sociales contemporáneos una mayor capacidad de resistencia y, por qué no, de presencia en los medios, que no es hazaña menor) de una sociedad que no requiere pedir permiso, que se sabe en posesión de sus facultades ciudadanas. Esto es, tal vez, el saldo más importante de la jornada, el espectáculo de una sociedad que ejerce como tal”.

El plumón verde anota a propósito del “séptimo sello” que “precisamente éste es el mensaje que no se logra entender”. Esta nota al calce me permite subrayar que este momento será un periodo clave en la recomposición de la relación entre la sociedad mexicana con respecto del EZLN y al revés, me parece. Y con algunos matices, voy a mantener mi crítica (¿o queja?) a lo que llamé “el secuestro del Subcomandante Marcos y el EZLN, por parte de una izquierda sectaria, dogmática, carente de imaginación”.

El plumón verde interviene mi texto para decir frente a esta última frase “supongo que este juicio es una forma “fina” de decir que Marcos es un sectario, carente de imaginación”, a lo que me atrevo a contestar con un no rotundo. Mi crítica, que no “juicio”, se fundamenta en la observación (calificada, creo yo) de los acontecimientos vividos por la sociedad “fuera del movimiento”, entre 1996 y justamente el arribo de la comandancia al DF, en 2001.

Meses después de la Primera Convención Nacional Democrática, convocada por el Ejército Zapatista en 1994, en plena selva Lacandona, se fue

haciendo palpable que el acceso a los zapatistas y su conversación con la sociedad “no organizada” estaba siendo mediado por un conjunto de fuerzas que, si bien es cierto, garantizaban cierto contacto con parte de la sociedad, implicaron la retirada de la participación activa de muchas y de muchos, en tanto el modo de articulación y de conceptualización del movimiento resultaba estrecho para las transformaciones operadas en la sociedad mexicana y además porque había (hay) una enorme necesidad de encontrar espacios menos sujetos a los códigos del “patria o muerte” que imperaban e imperan aún entre algunos sectores de la izquierda. Muchos que habían visto en el zapatismo una opción distinta, por ejemplo “patria y vida”, “política y gozo”, “resistencia y vida”, siempre vida, se replegaron o se retiraron frente al creciente poder de unos grupos que se disputaban la “verdadera representación” del zapatismo frente a una inmensa mayoría que, entendiendo el “séptimo mensaje”, no quería ser representada, sino reconocida. Es eso lo que de alguna manera intenté colocar en el *postscriptum* que escribí a la opinión sobre la llegada el EZLN a la ciudad de México: “Postscriptum: La nube zapatista. Después de cinco horas de espera a pleno sol que cobró algunas víctimas por desmayo, arribó la comandancia zapatista en medio de gritos y ovaciones que iban desde el ya clásico “Zapata vive, vive, la lucha, sigue, sigue”, el no poco emocionante “no están solos, no están solos”, hasta el reciclado de varias consignas sesenteras, como aquella de “por una educación científica y popular” y otras, nuevas, irreverentes: “Marcos, cabrón, salistes (sic) bien chingón”. Sombreros, periódicos en la cabeza, paliacates, a todo se recurría para proteger la cabeza de ese sol desnudo. Un indígena wirrárica comenzó la ceremonia de purificación sobre el cuerpo del Subcomandante Marcos, quien, muy serio y marcial, se dejaba hacer. En ese momento, una nube -muy aplaudida-, interrumpió la insolación por algunos momentos. Una señora comentó para todos los que la rodeábamos (la convivencia prolongada en tan escasos metros, genera amistades) que era el poder del chamán indígena, a lo que un estudiante del Poli, le respondió: “¿pos qué?, es una pinche nube zapatista, ¿o no?”, entre esas dos explicaciones mágicas, ganó en adhesiones y risas de festejo, la del estudiante” (Reguillo, op. cit. 17).

En aquel entonces, los *pre-World Center* y esperanzados comienzos de 2001<sup>7</sup>, cuando era posible jugar con las profecías de Nostradamus e ironizar sobre la pérdida de referentes para ciertos sectores de la sociedad, colocar el peso del entusiasmo en las fuerzas de una naturaleza “cómplice” (una nube

---

7 Sobrevivía la expectativa en torno al gobierno de Vicente Fox y persistía la euforia colectiva por el hecho heroico de haber sacado al PRI de Los Pinos.

“zapatista” capaz de cobijar el sol y de extender su mancha protectora sobre una multitud esperanzada) no parecía un despropósito. Pero después vino el silencio, el repliegue.

Marcos puede no ser un sectario, pero sus canales de comunicación con la sociedad “fuera del movimiento” están mediatizados, tanto por los medios poderosos que anulan, invisibilizan, emiten juicios y construyen la realidad a la medida de sus intereses, como por aquellos que desde los inicios se han disputado la representación legítima del movimiento y la causa indígena. Y ahí es donde cobra un sentido problemático la fase de silencio asumida por los zapatistas entre abril de 2001 y comienzos de 2003.

El plumón verde dice airadamente: “en abril de 2001 se cierra una etapa de la lucha y el silencio se convierte en una plataforma de trabajo, se busca trabajar en el “calendario de la resistencia”; además, la clase política y el gobierno incumplieron con los acuerdos de San Andrés”<sup>8</sup>. Varias preguntas surgen aquí. ¿Es el silencio una categoría política? ¿Quiénes son los interlocutores del movimiento social? ¿Es compatible el calendario del movimiento social con la temporalidad de la “vida cotidiana”?

El repliegue del zapatismo, la decisión asumida por la dirigencia de pasar a nuevas formas de trabajo, hacia los frentes internos del propio movimiento, son incuestionables desde la perspectiva política<sup>9</sup>. Sin embargo, en el plano de la cultura y de la complejidad de los sentidos depositados en la “realidad” perceptible, el silencio puede adquirir una valencia problemática. De hecho, en el caso mexicano, me atrevo a sostener que esta fase de silencios y repliegues del zapatismo fue leída como un “dar la espalda” a una sociedad que venía de una fase de efervescencia, de logros, de conversación colectiva, de (auto)confirmaciones.

El problema aquí estriba a mi juicio en los múltiples frentes que “debe” atender el movimiento social. Si efectivamente un destinatario o interlocutor estratégico del movimiento son la llamada clase política y las estructuras de poder, como el gobierno o en su fase abstracta el Estado, el desafío es cómo colocar también en un plano de interlocución a la sociedad “no

---

8 El 16 de febrero de 1996, en el municipio de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, Chiapas, fueron firmados por las delegaciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena que corresponden a la primera de cinco mesas de diálogo para alcanzar la paz. Estos Acuerdos, conocidos como Acuerdos de San Andrés (ASA), resumen en sus párrafos los ejes para la construcción de una nueva relación entre el Estado Mexicano y sus 56 pueblos indios. Los acuerdos han sido incumplidos por el gobierno federal.

9 E incluso analítica. Desde la teoría de los nuevos movimientos sociales, Melucci (1989) señaló las dos fases por las que atraviesa el movimiento social: latencia y visibilidad. Analíticamente hablando, ningún movimiento puede mantenerse todo el tiempo en la fase de visibilidad.

organizada” y asumir de manera explícita que las posibilidades de interlocución (armada o no) del movimiento con esas estructuras de poder son mediadas, posibilitadas, apoyadas u obstaculizadas por esa sociedad que conforma esa fuerza amorfa pero tremendamente poderosa que algunos analistas denominan “opinión pública” y que carece de las claves políticas o analíticas que permiten elaborar un discurso de “segundo orden” -más allá del sentido común- para atribuir al movimiento y a sus interlocutores estratégicos intencionalidades precisas.

El “efecto” agenda es casi transparente: desaparición del movimiento, luego entonces el vacío dejado por el movimiento es llenado rápidamente por otros movimientos, problemas, causas, discusiones. La “fidelidad” de esa sociedad no organizada, de esa fuerza amorfa y anónima, y sin embargo clave, con respecto del movimiento, puede a veces ser total pero es episódica, caprichosa e incapaz de (auto)reproducción sin los insumos de la visibilidad.

¿Cómo se mide el tiempo desde “dentro” del movimiento social si, como dice el plumón verde, que coloca notas cada vez más grandes, “es fundamental pensar en tiempos largos”? Estoy totalmente de acuerdo con esta concepción braudelina del tiempo, pero, y a manera de ejemplo, dos meses del movimiento (tanto en términos de avance y visibilidad como de repliegue y silencio) pueden significar la acumulación y sobresaturación de tiempos en el contexto de una agenda pública que se ordena cada vez menos de cara a las problemáticas locales (e históricas) y cada vez más de acuerdo a una multidimensionalidad geopolítica que pierde la memoria o la reconstituye según los asuntos en curso. En otras palabras, el problema de la temporalidad política se agudiza en el contexto de la aceleración tecnológica y sobresaturación de mensajes en un espacio público controlado y dominado por grandes consorcios comunicativos.

Así, me parece, y más allá del zapatismo como movimiento específico, hoy el movimiento social enfrenta la dificultad del manejo de tres temporalidades: la interna, que exige un caminar pausado, consensuado, respetuoso de la diferencia al interior del propio movimiento; la externa, de cara a la sociedad histórica en la que está inserto el movimiento social, y que exige dominio tanto sobre el momento coyuntural (las agendas en debate y las emergencias en visibilidad) como sobre la dimensión estructural (la historia y la cultura); y una tercera, que a falta de una definición mejor llamaré “temporalidad del espacio público mediático”, que exige, para bien y para mal, el manejo de las lógicas, códigos, procesos de unos medios que, a la manera de los emperadores romanos, tienen el poder de decir quién vive y quién muere a través de sus dispositivos de visibilidad.

Asumo que la decisión del EZLN de volver sobre sus propios pasos para la revisión de su propia articulación “en silencio”, es decir, ausentándose de la discusión pública, es, además de irreprochable, motivo de entusiasmo, en tanto ello supone que el movimiento está en la disposición de seguir construyendo sobre la autocrítica. Pero —y otra vez más allá del zapatismo con el zapatismo—, esto tiene un costo, alto.

Haber ganado un espacio clave en la discusión nacional, fuera de los circuitos del poder partidista, fuera de los circuitos letrados y especializados, fue uno de los triunfos centrales del zapatismo. Diversos movimientos sociales en otras latitudes, intelectuales de perfiles distintos, investigadores de muy diferentes disciplinas, vieron en el zapatismo una protesta, rebeldía y resistencia de nuevo cuño, en buena parte por sus estrategias discursivas y por su capacidad de tomar por asalto un espacio público férreamente controlado, y me atrevería a añadir que lograron subordinar la lógica mediática en función de la propia agenda del movimiento y no al revés, como suele ocurrir. Los logros del movimiento se convierten también en “modos de hacer” que sientan, por decirlo en lenguaje legal, “jurisprudencia”. No debe, en este sentido, extrañarle a la comandancia zapatista, ni a sus milicianos, ni a sus bases y, mucho menos a sus vasos comunicantes con la sociedad, el hecho de que el repliegue haya sido leído no como una retirada táctica, sino como el abandono de un territorio ya conquistado.

El tema por supuesto da para un análisis mucho más detallado y fino, pero en aras de la discusión que aquí nos ocupa el asunto es la dificultad o desafío que significa para el movimiento social sostener su lucha en la globalización, que es su mejor herramienta para romper el aislamiento al que lo confinan los poderes locales, y es al mismo tiempo el mayor obstáculo a vencer de cara a la banalización, estigmatización o invisibilidad que en ese espacio global son administrados por fuerzas que no constituyen un interlocutor pero que no pueden ser ignoradas por el movimiento.

Al pensar los movimientos sociales y los acontecimientos, Rosenau propone la metáfora de las cascadas, como “secuencias de acciones en un mundo multicéntrico que de pronto ganan fuerza e impulso, pierden velocidad, se detienen, revierten su curso o vuelven a suceder nuevamente mientras sus múltiples repercusiones no cesan de expandirse y desplegarse a través de sistemas y subsistemas enteros” (Rosenau, 1990). Si se acepta esta definición, la pregunta es cómo sostener la tensión entre el impulso (la visibilidad) y el silencio (la latencia) sin renunciar a la aspiración de influir el proceso de expansión y despliegue del movimiento.

## LA DRAMATIZACIÓN Y SUS REVERSOS

Hay imágenes emocionales que pueden remover las bases más estables de los estados nacionales<sup>10</sup>. A lo largo y a lo ancho de la América Latina abundan las evidencias empíricas de acciones políticas que tienen la virtud camaleónica de operar simultáneamente como “imágenes fotografiables”, lo que significa “descifrables” para los medios de comunicación; como poderosas apelaciones a subjetividades diferenciadas, lo que significa “apropiables” por un conjunto diverso y disperso de actores sociales que se reconocen de pronto en una imagen, en un ritual, en una *performance* espontánea o intencional.

Varios de los trabajos en este libro enfatizan la dimensión performativa de la acción política de manera cuidadosa y documentada. No me detengo entonces en esta cuestión, sino en la potencia articuladora y eventualmente transformadora del ritual performativo, clave hoy en una sociedad que no puede prescindir del lenguaje sincrético del símbolo hecho acción y que opera sobre la llamada a una emocionalidad “indecible” desde el lenguaje oficioso de la política.

De la bandera sometida a la limpieza del Perú de Fujimori que actualizó de manera contundente la crítica a la corrupción del gobierno, a la *performance* protagonizada por la sociedad mexicana en los tiempos más duros de la represión contra el zapatismo, donde la expresión “Todos somos Marcos” se convirtió en consigna-estandarte que viajó de la plaza pública a camisetas y a las paredes de las ciudades, en estos años hemos visto aparecer poderosos símbolos-acciones, cuya posibilidad de trascendencia radica en apelar a, y al mismo tiempo remover, sacudir, ciertas certezas político-culturales.

Por ejemplo: el rostro tras el pasamontañas que al ocultarse se hace visible tomó por asalto el rock nacional, los murales de jóvenes *grafiteros* encontraron en esta expresión un articulador para su descontento y su desesperanza. Decir “todos somos Marcos” fue no el intento a voces de reencontrar una especie de unidad mítica de la nación, como señalaron los críticos y detractores de la lucha zapatista, sino precisamente su contrario, el intento de hacer visible la heterogeneidad de las demandas y agravios que cabían en esta lucha y al mismo tiempo pasarle un poderoso mensaje a la comandancia zapatista: el reconocimiento explícito de que muchos mexicanos y mexicanas otorgaban a los zapatistas la posición de una “vanguardia” nacional en la lucha política pero principalmente cultural de una nación en busca de “otro” proyecto y que, pese a la renuncia explícita del EZLN a asumir esta posición, operó

---

10 Ver en este libro Vich.



como una clave de lectura. El neozapatismo ha sido un movimiento amplio cuya capacidad de convocatoria radica en su distancia frente a las opciones partidistas y su renuncia explícita a tomar el poder<sup>11</sup>.

Disminuida la efervescencia de la toma de calles y de plazas y de las marchas, con la consecuente “contracción” del espacio público, la multitud regresó a la soledad acompañada de su vida cotidiana, a resolver “cada quién como se pueda” las carencias y contradicciones, a reencontrarse con los suyos, a los largos soliloquios de identidades políticas profundamente fragmentadas. Las “imágenes emocionales” canalizaron por un corto periodo la voluntad política de miles, pero resultaron insuficientes para configurar consensos y dar forma a los antagonismos<sup>12</sup>; los antagonistas volvieron a ser enemigos irreconciliables, aún frente a la evidencia de que la amplia franja “de este lado” del poder experimentaba problemas afines.

Dos cuestiones me parecen relevantes aquí: la dimensión de la visibilidad, sobre la que quisiera volver desde otra perspectiva, y lo que he llamado el triunfo de la vida cotidiana sobre el movimiento.

## 1.

En primer término, la visibilidad se ha convertido no sólo en uno de los debates fundamentales para los movimientos sociales contemporáneos, sino además en un problema clave para el sostenimiento de identidades, proyectos y conflictos en el ámbito de lo que ha dado en llamarse “opinión pública”, a la que suele reducirse a la anónima y generalmente inasible percepción ciudadana de los acontecimientos locales, nacionales o internacionales. La opinión pública es ese fantasma que pretenden atrapar las encuestas, es ese o esa ciudadana que habita en la imaginación de los políticos afanados en la captura de voluntades electorales, es esa fuerza que se intuye importante para el impulso de ciertos temas en el espacio público y sobre todo, es esa optimista valoración de la memoria y de la capacidad de hacer de las sociedades.

Nos guste o no, hoy la sobrevivencia de cualquier movimiento social pasa por su capacidad de mantenerse en el debate, en ese espacio público que como ya sabemos ha sustituido el encuentro cara a cara, la reunión en la plaza, por esa compleja red de portavoces “autorizados” en que se han convertido los nuevos medios de comunicación. Llevada al extremo, esta formu-

---

11 Ver un análisis en esta línea en Reguillo (2000[b]).

12 Señala Chantal Mouffe (1999) que en las democracias lo sustantivo es que el enemigo se convierta en antagonista.

lación señalaría que “lo que no existe en la tele, no sucede”. La memoria ciudadana, o mejor, la memoria de los espectadores, está directamente articulada al repaso que los historiadores del presente realizan cotidianamente desde sus trincheras mediáticas. El olvido y el silencio tienen una relación directamente proporcional con la falta de reiteración de temas, actores, territorios y problemas en los medios.

Bajo esta lógica, la visibilidad no es un asunto menor: es y será una cuestión crucial. Muchas críticas pueden plantearse a esta lógica que parece estar trastocando la formas tradicionales de hacer política; sin embargo, en la misma medida en que resulta necesario hacer su crítica, resulta fundamental no ignorarla, en tanto distintas evidencias señalan que a mayor visibilización menor vulnerabilidad o mejores posibilidades de impulsar en una cierta dirección un acontecimiento. De ahí que los diversos poderes inviertan tanta energía en oscurecer o invisibilizar un movimiento, un problema, un proceso.

La rutina de los medios, en su inclemente y estratégica búsqueda de la “nota caliente”, tiende a abandonar aquellos acontecimientos que se hacen “viejos” y a reinventar el mundo cada día en una persecución itinerante de lo más novedoso, lo más original, la nota única, lo más asombroso, la exclusiva.

En la Latinoamérica sacudida por los vientos neoliberales, muchos de los movimientos sociales están organizados en torno a problemas “tan poco novedosos” como la pobreza, la exclusión, la desigualdad, la injusticia, y deben, en lo general, aportar unos cuantos muertos, una creativa forma de protesta o manifestación, una acusación de proporciones apocalípticas contra instituciones o personas para que su historia adquiera el estatuto de “noticiable” y por lo tanto su problema se vuelva visible en el espacio público. Los movimientos se ven así obligados a incorporar la lógica o estrategia de la dramatización del conflicto para unos “espectadores” cada vez más exigentes que demandan originalidad y emoción en el contexto de una escena pública turbulenta.

La foto de la policía embistiendo a macanazos sobre ciudadanos inermes sorprende ya poco; el plantón de unos maestros en busca de hacer visible su protesta por mejores salarios no resulta tan conmovedor como la falsa crónica del rescate de la sargento Jessica Lynch durante la guerra contra Irak, que movilizó los sentimientos heroicos; la situación de sobreexplotación de los jornaleros indígenas que se ven sometidos a nuevas formas de nomadismo y esclavismo en pos de las cosechas que los vuelvan momentáneamente “viables” es un acontecimiento que envejece de aburrimiento, de falta de originalidad y del ingrediente de asombro demandado por esa opinión pública, curtida a fuerza de tantos muertos, tanta sangre, tanto dolor.

En la escenificación del drama cotidiano, en la lucha por la visibilidad, por los “quince minutos” de presencia en los medios, se desdibuja el proyecto y muchos de los movimientos sociales terminan siendo rehenes de su propia fotografía, de su propia existencia efímera, en una competencia feroz por mantener la atención de unos ojos anónimos que apenas se intuyen.

Si la tendencia se mantiene, y hay razones de peso para pensar que así será, desde una visión pesimista del futuro, asistiremos cada vez más a la búsqueda de la espectacularización del drama político. Por ejemplo, ¿con qué autoridad moral recriminar las estrategias que de manera consciente o no muchos movimientos están utilizando para llamar la atención sobre el drama contemporáneo? ¿Por qué la culpabilización, si a final de cuentas ningún movimiento surge al margen de la sociedad que lo produce?

La pregunta es si inevitablemente el costo de la visibilización será el de la espectacularización creciente.

## 2.

Que algunos símbolos “son asombrosamente expansivos”<sup>13</sup> es indudable. Sabemos que el lugar del símbolo en la protesta y en la articulación de rebeldías es fundamental, que no se trata de un lenguaje residual o de una “gramática” que se sobreimponga al texto “serio” de la política. Sin embargo, resulta fundamental, analíticamente hablando, preguntarse por la potencia del símbolo, o mejor, del símbolo concreto, para penetrar la estructura y transformarla.

Y ello pasa por la capacidad del símbolo de hablar o hacer hablar el lenguaje de la vida cotidiana. Planteado en otros términos, el papel del símbolo de la protesta o de la acción política es el de operar como un puente entre el tiempo extraordinario de la protesta y el tiempo ordinario de la vida cotidiana. Dos lenguajes y lógicas que pueden no obstante encontrar solución de continuidad en la producción de lenguajes simbólicos que sin anular las diferencias de ambos tiempos y ambas territorialidades logren mostrar la imbricación profunda entre lo privado y lo público.

La energía producida por las escenificaciones en el espacio público; la emoción de la muchedumbre; la posibilidad de tocar a los otros en su diferencia y aún así encontrar un espacio para el acuerdo; la borrachera que produce someter al poder por la ironía, la fuerza del número o la imaginación,

---

13 Ver en este libro Vich.

no resultan suficientes para alimentar el orden altamente codificado pero poco visible de la dinámica cotidiana.

La emoción narcisista que experimenta el movimiento en el tiempo-espacio de lo extraordinario tiende a prolongar lo que Habermas (1990)<sup>14</sup> llama “acción dramaturgica” y no sólo a posponer el momento estratégico sino además a “olvidar” una vida cotidiana demasiado plana y carente de lustre.

Hay una tendencia a prolongar el momento de la “fiesta”, el momento de la euforia o, dicho en otras palabras: el movimiento en su fase de enamoramiento colectivo, tiende a eludir la evaluación clara y legible de sus probabilidades para insertarse en el orden “institucionalizado” de lo sistémico y de lo cotidiano.

En el afán de ser clara e intelectualmente honesta, coloco aquí una de las preguntas que me ha desvelado en mi quehacer intelectual desde hace varios años: la de las condiciones que hacen posible pasar de las identificaciones colectivas a las identidades políticas, o expresado en otros términos, qué es lo que se pierde en el paso del movimiento a la institución.

Las “nuevas” formas de protesta en Argentina, como el “piquete”, han concitado la atención de numerosos analistas locales y foráneos. Se trata sin duda de expresiones colectivas que resulta imposible entender al margen del endurecimiento neoliberal y de las políticas de exclusión que trae aparejada de la globalización económica. No es éste el lugar para mi propio análisis de estas formas de acción: en este mismo libro hay aportes excelentes. Lo que me interesa del “caso piquetero” es traer el análisis que realiza Da Silva<sup>15</sup> cuando dice que el piquete es un lugar de pertenencias “donde se construyen valores símbolos, consignas, estéticas, jerarquías, una cultura y un estilo “de ser”, es importante ver y analizar qué pasa cuando estos grupos de individuos, jóvenes y viejos, mujeres y hombres transportan sus banderas y cuerpos a espacios que “son de otros”, a marchas donde irrumpen con sus símbolos desestabilizando los ya consagrados”.

Sin duda, la irrupción piquetera en un espacio público copado por otras formas de protesta corporativizada, regulada por filiaciones partidistas, sumamente complejas en sus dimensiones ideológicas, es un analizador clave para la Argentina contemporánea y la América Latina empobrecida al extremo.

---

14 Habermas (1990) propone en su teoría la existencia de cuatro modos de acción colectiva: la acción normativa (con arreglo a normas), la estratégica (con arreglo a fines), la dramaturgica (ordenada por las dimensiones preformativas del movimiento) y la comunicativa (basada en el acuerdo sobre la situación interactiva).

15 Ver en este libro Ludmila Da Silva Catela, “Nos vemos en el piquete... Protestas, violencia y memoria en el NOA”.

Me parece que la autora da en el blanco al preguntarse por la desestabilización de ciertas formas consagradas que producen los piqueteros con su mera presencia en el medio de esas formas “serias”, reguladas, históricas, teorizadas.

Con Da Silva, yo quisiera añadir otra pregunta a su pregunta: ¿qué pasa cuando estos grupos, que han construido espacios de pertenencias, estéticas y modos de ser, regresan a la evidencia cotidiana del barrio, de la casa, de sus relaciones interpersonales? ¿Qué pasa cuando no son piqueteros<sup>16</sup>, sino sólo “pobres”, “desempleados”, sujetos angustiados por la incertidumbre del presente y la ausencia de futuro? ¿Qué sucede cuándo no está a la mano la fuerza del colectivo que imprime sentido a las propias acciones?

¿En qué medida y hasta dónde la “cultura piquetera”, la “cultura zapatista” o “la cultura antiglobalización” son capaces de desestabilizar no sólo los símbolos consagrados sino además las estructuras de la vida cotidiana y hacer posible desde ahí una subjetividad distinta?

En mis estudios sobre las bandas (*gangas, cliks*) juveniles, sobre el movimiento independiente de damnificados frente a las explosiones de gasolina en abril de 1992 en Guadalajara, en mis distintos análisis sobre el movimiento zapatista, en mis etnografías sobre la emergencia de culturas juveniles, el peso analítico está puesto en el momento irruptivo del espacio intermedio (Reguillo), está puesto en el movimiento (Alberoni), en el carisma (Durkheim), en el desorden (Balandier), en la imaginación (Appadurai). Se trata no sólo de un peso o decisión analítica, sino de una “emoción” que ha servido para alimentar mi propio optimismo o, en palabras del Sucomandante insurgente Marcos, mi propia “epistemología de la esperanza”.

El peso colocado en el “acontecimiento” ha sido tal vez una manera (mi manera) de posponer (al igual que el movimiento social) la pregunta por “la mañana siguiente”.

Probablemente, si acudo al relato etnográfico, seré más capaz de precisar este lugar de enunciación propio que hoy percibo distinto.

El 4 de mayo de 2002, alrededor de 5 mil jóvenes tapatíos (es decir, de Guadalajara) tomaron el centro de la ciudad<sup>17</sup> para protestar frente al gobierno local por la represión, hostigamiento y encarcelamiento de varios jóvenes

---

16 El plumón verde dirá que un zapatista es siempre un zapatista y, extrapolando, un piquetero es un piquetero siempre. Me permito introducir el principio de la sospecha y guardar mi distancia reflexiva frente a un imposible: el sujeto es un esposo, un hijo, un estudiante, un trabajador en paro, desde luego que se puede ser un esposo piquetero, un hijo zapatista, un trabajador en paro piquetero, una cocinera zapatista, pero el tema no está en el “predicado” sino en las “lógicas” en las que se despliegan las identidades.

17 Como respuesta a la fiesta “reventada” por más de trescientos policías armados y enfundados en sus trajes anti-motines, donde a la voz de “ora putos al suelo” mantuvieron dos horas pecho a tierra

que fueron acusados ¿de qué?, de ser jóvenes, de representar una “articulación” no conveniente. Los electrónicos o *ravers*, comunidad desimplicada si las hay, se vieron de pronto sacudidos por la evidencia de estar en el centro de una disputa no demasiado clara: narcotraficantes que han encontrado en el malestar juvenil un territorio fértil para operar; gobiernos debilitados, incapaces de hacer frente al crimen organizado, que han encontrado en el malestar juvenil un territorio fértil para sus campañas electoreras y una víctima propiciatoria; una iglesia católica a la que se le acaban los pretextos y que encuentra en el malestar juvenil un territorio fértil para una doctrina que se va quedando sin oídos; padres de familia asolados por una crisis multiforme que encuentran en el malestar juvenil un motivo para dirimir sus culpas; los medios de comunicación, agoreros de la desgracia y la catástrofe, que encuentran en los territorios juveniles un territorio fértil para dotar de novedad a su incapacidad para narrar y traer la realidad que nos sacude.

Drogas inteligentes, drogas a secas, amor pasajero ¿sin consecuencias?, ignorancia ¿feliz? de lo que el mundo es, músicas que quieren resonar en un limbo tibio sin dolor, estallaron de pronto haciendo visible la capacidad de compromiso (intermitente) y el profundo malestar que habitaba a estos jóvenes mutantes, cuya magia estriba tal vez en ser capaces de doblegar el dolor que persigue sus cuerpos productivos, nuevos, explotables, y sus ganas –lemebelianas<sup>18</sup>– de entregarse a un goce intrascendente. El signo político desplegó, pese a los incrédulos, sus mensajes, y pocos fueron capaces de resistir la señal de unos cuerpos alzados como flechas, sudorosos a las seis de la tarde en un verano ardiente mientras el *house*, el *trance*, el *phyco* impregnaban la atmósfera de un lenguaje indescifrable y poderoso. Y ahí, la madre de Juan, el imprescindible entre los imprescindibles, el que estuvo en el lugar equivocado a la hora equivocada, arrastró su cuerpo pesado para dar su testimonio con el hijo en la cárcel y la impotencia en el corazón. Si duda cabe, “ser joven” no es un accidente biológico y algo se cocina en los hornos de la historia cuando estos cuerpos se han convertido en objeto de disputa: los chavos expiatorios<sup>19</sup>.

“Al día siguiente de la manifestación y tras la reja, en lo que el abogado iba y venía, Juan me confesó que le gusta Miguel Bosé, muy a la discre porque cómo, si él estaba en el escenario del “phsyco” y esa onda es muy pesada... y a su cuate del dormitorio 41, le gusta Enrique Iglesias, que nadie sepa

---

y encañonados a 1.500 jóvenes en lo que “decomisaban” y “sembraban” drogas a diestra y siniestra. Para una perspectiva de conjunto ver Carlos Monsiváis (2002) y Rossana Reguillo (2002).

18 Nadie como el cronista y cuentista Pedro Lemebel para dotar de sentido a lo que significa el deseo.

19 Debo esta formulación a Carlos Monsiváis.

porque qué vergüenza y sólo a ratos, nomás para acompañar el desamor... y yo le confesé que a mí lo que me gusta es mirarlos felices y que el corazón se me sale nomás de acordarme de lo del domingo y esa bola de electrónicos y ¿hedonistas?, bailando cuerpo a cuerpo para decirle al poder que no se vale, que así no, que no se puede. Y después de las confesiones y de la firma de papeles, y de las caras turbias de los abogados y los custodios, lo vi irse por un pasillo estrecho —encierro adentro—, apretando el cuaderno donde tenía los teléfonos del abogado, el mío, el de derechos humanos, como un tesoro a proteger... un teléfono, una suma de números que son, sin embargo, la evidencia de que uno está vivo... A mí ya no me alcanza el optimismo y me duele hasta dentro la impotencia... (diario de campo, 5 de mayo de 2002).

El 11 de mayo de 2003, un año después de lo narrado, los “protestantes” habían decidido manifestarse nuevamente en la misma plaza, a la misma hora y, lamentablemente, bajo la misma consigna: la represión a su movimiento y especialmente a su fiesta. Pasada la fase de emergencia, pasado el “susto”, pasado el entusiasmo por su capacidad para convocar a la sociedad, volvieron sobre sus propios pasos a la dinámica de la “vida cotidiana”, y un año después olvidaron la guerra, los cientos de cuerpos de jóvenes y niños mutilados, asesinados; olvidaron o prefirieron no ver a las más de trescientas jóvenes mujeres asesinadas brutalmente en Ciudad Juárez, Chihuahua; y optaron por ignorar que cientos de miles de jóvenes como ellos habían quedado sin acceso a la educación en el país y que muchos no tenían oportunidades, como Juan, para acceder a otras condiciones de vida.

A la “mañana siguiente” quedaban pocos vestigios de la solidaridad y el accionar político que habían sacudido el piso del poder local, poco acostumbrado a manifestaciones de este tipo (performativas y centralmente culturales). El 11 de mayo de 2003, al caminar por la plaza atiborrada de bailarines que movían los cuerpos sudorosos al compás de las tornamesas “ecler” (es una marca de época!!! La ecler es uno de los dispositivos electrónicos fundamentales para los dj, si estorba, dejar exclusivamente “tornamesa”) (y una DJ mujer, lo cual es un avance), con dos buenos amigos, una periodista y un antropólogo, me cuidé de dejar ver el terrible desencanto que me habitaba y la lucha interna por no caer presa de mis propias utopías violentadas.

No sé por qué se me ocurre aquí un aforismo: el gozo del periodista es el dolor del analista. Lo que quiero señalar es que las urgencias constantes, en nuestras sociedades, alimentan el espacio de los medios de comunicación. A mayor número de “acontecimientos”, a mayor escala en sus implicaciones, mayor entusiasmo mediático; sin embargo, pienso que el analista corre el riesgo de apropiarse de esta lógica espectacular y hacer descansar sus análisis

siempre en los periodos de excepción: el piquete, el zapatismo, la escenificación. El vértigo como experiencia analítica.

Me asalta una pregunta por estos días. Decretado el fin del movimiento social (en su sentido más duro y más tradicional del primer Castells y el primer Touraine, como conflicto central), lo que estamos presenciando es ¿la revancha momentánea como única alternativa?, ¿las “interrupciones” de las que habla García Canclini en la *Globalización imaginada*?, ¿la escenificación del conflicto, la obliteración de lo cotidiano mediante el simulacro de un más allá de esa subjetividad ajustada a las doxas?

Quiero retomar aquí la poderosa metáfora de los “fantasmas” que usa Grimson en su ensayo<sup>20</sup>, su propuesta de que no es posible comprender lo social sin su devenir histórico, y su pregunta por esos cuerpos etéreos, inasibles, evanescentes que no obstante hacen de su condición fantasmagórica un pesado cuerpo de evidencias, de consecuencias “antes y después”.

Mis “fantasmas”, como cuerpo pesado de evidencias y consecuencias, son la vida cotidiana y la subjetividad, dos poderosas fuerzas que suelen ir a contravía del momento brillante del acontecimiento y aparecer ahí, sin exorcismo posible, con toda su carga de significados y de anclajes históricos. Es bien cierto que lo “extraordinario” adquiere su significado por su relación de diferencia con lo “ordinario”, y que antropológicamente hablando estos dos “momentos” se alimentan mutuamente. Pero lo que quisiera colocar aquí como argumento para la discusión es el miedo como clave político-cultural para entender tanto el paso hacia lo extraordinario como su fuerza para impedir el desanclaje de lo que “hemos sido”.

En el transcurso de los últimos cinco años he per-seguido en un movimiento nomádico la presencia de los miedos en nuestras sociedades, convencida de que desentrañar sus mecanismos, sus procesos, sus discursos, es una clave de carácter estratégico para entender la continuidad y el cambio.

Pienso por ejemplo en una de las entrevistas que levanté el año pasado en Argentina, realizada a un joven piquetero de 24 años perteneciente a la Corriente Clasista y Combativa en Berisso. De las más de dos horas de grabación corrida, logro retener para esta discusión una cita que quiero reproducir textualmente. “Yo, de lo que tengo miedo es de tener un hijo”, me dice un joven piquetero, al alumbro de un mate que espanta los fríos del invierno en su casita de cartón y al lado de su compañera con 20 años a cuestas, una morocha hermosa y elocuente.

---

20 Ver Grimson en este mismo libro, “La nación después del deconstructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas”.



La afirmación me deja, aún hoy, sin palabras. Nada más viejo y al mismo tiempo nuevo y contundente que el miedo expresado por este joven argentino, ningún antídoto mejor frente al *wishful thinking* que apunta Elizabeth Jelin en este mismo libro.

Y luego voy a mis otras entrevistas en México, en Puerto Rico, en Colombia, y encuentro la repetición diferenciada de estos miedos que se instauran ahí en una subjetividad a la que no le basta la luminosidad de la *performance*. “Yo, de lo que tengo miedo es de que la policía me ponga una retroputiza una noche en el barrio”, me dice un joven grafitero que se acerca a los 20, una tarde en que todos gozamos del concierto de rock en el “D.-Fectuoso”. “Yo, de lo que tengo miedo es del desamor”, me confiesa la universitaria de 22 en San Juan, enfundada en sus jeans y lista para el siguiente reventón, condones incluidos. El “sujeto feliz”, irruptivo, se desvanece en el aire y sólo puedo retener la incertidumbre sorda que habita a estos jóvenes.

La *performatividad* es una clave de lectura fundamental, pero ello no significa, no puede significar eludir el drama en que estos “nómadas” construyen cotidianamente, cuesta arriba, sus opciones. Proyectar nuestras propias fascinaciones sobre un nomadismo romantizado, un tribalismo radical (el nosotros aislado), puede fortalecer un “mundo múltiple de mosaicos, de fragmentos aislados y autoreferenciales” y peor aún, un mundo en el que “el esencialismo y el ‘endurecimiento de las fronteras’ entre los grupos obstaculicen la permeabilidad y la contaminación mutua, y faciliten el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos” como apunta Ardití (2000: 119)<sup>21</sup>.

Lo que quiero decir es que no basta la clave estético-expresiva, ni la “sorpresa”, en tanto las agencias están articuladas a dimensiones históricas difíciles de remontar. Y que el miedo, a la muerte real, a la muerte social, al futuro, a un presente incapaz de ofrecer garantías, opera agazapado entre los pliegues de una vida cotidiana “demasiado cotidiana” y una subjetividad demasiado “subjetiva”.

Dice Grimson que “los fantasmas pueden ser conjurados”. Nada más cierto. La larga historia de los movimientos sociales es una lucha cuerpo a cuerpo contra los fantasmas que nos habitan. La dificultad estriba en que para conjurar es preciso primero descifrar esos “imágenes”, ubicarlos, categorizarlos en un combate que, generalmente, se produce siempre en situaciones límite, en aquellos periodos de efervescencia en los que resulta complicado volver sobre una reflexividad de largo plazo.

---

21 Desde otra perspectiva, he venido sosteniendo los riesgos implicados en la fragmentación creciente de las identidades juveniles. Ver Reguillo (2000[b]).

“Salir a las calles”, romper las prohibiciones explícitas todos juntos, las pertenencias, la emoción de la palabra colectiva, los poderes momentáneamente silenciados, constituyen una fuente de certezas y de fuerza, pero transcurrido el acontecimiento hay que volver a ocuparse de las cuentas, de los niños enfermos, de los roles tradicionales, de las mujeres en la cocina y los hombres en la calle. Ninguna “subjetividad” es capaz de resistir por demasiado tiempo el vértigo de lo novedoso, si se carece de un colectivo que lo sostenga a largo plazo; la “certeza” de no arriesgar las pertenencias elementales; las condiciones de plausibilidad que “contengan” la interpretación y la práctica novedosa, irruptiva.

Estamos colmados de “ejemplos” históricos de lo que significa tratar de mantener la interpretación divergente a contravía. Las tres “condiciones” que aquí me atrevo a formular implican, cada una, un programa de investigación y un programa de acción.

#### LA CENTRALIDAD DE LA CULTURA: COMENTARIO FINAL

Lenguajes, subjetividad, vida cotidiana, la palabra y su opuesto, el silencio, son claves fundamentales para avanzar en nuestra (precaria) comprensión de los movimientos sociales en un contexto de crisis y un mundo en globalización acelerada.

Dice Susan Sontag que el silencio “existe como *decisión*, existe también como *castigo* o *autocastigo*”, pero y esto lo más significativo de su análisis, “el silencio no puede existir como experiencia del público... mientras el público consista, por definición, en un conjunto de seres sensibles colocados en una situación, será imposible que esté totalmente privado de respuesta” (2002: 22). El planteamiento de Sontag me permite enfatizar que el vacío social no existe y que, cuando el movimiento se repliega, otras fuerzas tienden a ocupar ese lugar y el “público”, pensemos mejor en “la experiencia de lo público”, produce múltiples formas de respuesta que operan sobre el no-lugar o el lugar silencioso que deja el movimiento.

En la configuración de lo público predominan el estruendo, la velocidad, la saturación. Se trata de una condición difícil de contrarrestar. De igual forma, el trabajo invisible de las “estructuras” de la vida cotidiana que operan como orientaciones culturales está fuertemente instalado en los imaginarios políticos. Así, la acción colectiva no es sólo decisión y estética, pero es evidente que sin estos dos componentes el movimiento social tiene pocas posibilidades de interpelar a las subjetividades sacudidas por múltiples y sucesivos estados de emergencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco 1988 *Movimiento e institución* (Madrid: Editora Nacional).
- Arditi, Benjamín 2000 “El reverso de la diferencia” en Arditi (ed.) *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Barthes, Roland 1981 *Mitologías* (México: Siglo XXI).
- Habermas, Jürgen (1990): *Teoría de la acción comunicativa*, T. I y II. Taurus, Buenos Aires.
- Melucci, Alberto 1989 *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society* (Filadelfia: Temple University Press).
- Monsiváis, Carlos 2002 “La pedagogía de las redadas” en *Proceso* (México), N° 1332.
- Mouffe, Chantal 1999 *El retorno de lo político* (Barcelona: Paidós).
- Reguillo, Rossana 2002 El signo de lo público en *Tendencias* (México), 19 de abril.
- Reguillo, Rossana 2001 “El séptimo mensaje” en *Público* (p. 17) Guadalajara, 27 de marzo.
- Reguillo, Rossana 2000[a] *Estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles* (Buenos Aires: Editorial Norma).
- Reguillo, Rossana 2000[b] “En América latina, los jóvenes están viviendo en guetos” en *Clarín* (Buenos Aires), 8 de octubre.
- Reguillo, Rosana 2000[c] “El espejo cóncavo y la irrupción indígena: movimientos sociales y comunicación” en *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales* (Salamanca: Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal), N° 25.
- Reguillo, Rossana 1996 *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación* (Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO).
- Rosenau, James 1990 *Turbulence in world politics. A theory of change and continuity*. (Nueva Jersey: Princeton University Press).
- Sontag, Susan 2002 *Estilos* (Barcelona: Ediciones B).
- Subcomandante insurgente Marcos 2003 “El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003” en *Rebeldía* (México), N° 7.

DANIEL MATO\*

## **ESTADO Y SOCIEDADES NACIONALES EN TIEMPOS DE NEOLIBERALISMO Y GLOBALIZACIÓN**

LA APLICACIÓN DE POLÍTICAS de inspiración neoliberal ha marcado de manera indeleble la historia humana de las dos últimas décadas, no sólo en América Latina, sino también en otras regiones del mundo. No obstante, en este texto haré referencia especialmente a su sentido y consecuencias más recientes en América Latina.

La aplicación de políticas de inspiración neoliberal ha debilitado el poder de los estados nacionales en términos económicos y políticos, a la vez que ha estimulado los conflictos sociales y en consecuencia la valoración de la importancia de los estados por parte de amplios sectores sociales. Específicamente en el caso de América Latina, muchas de las luchas sociales de la última década han estado asociadas al rechazo a las políticas de reducción del gasto en educación, salud y seguridad social, así como a las privatizaciones de empresas, bienes y servicios públicos. Estas luchas han implicado una revalorización del papel del Estado como organizador de las sociedades nacionales y árbitro en sus conflictos internos. La valorización del papel del Estado y de la impor-

---

\* Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela y Coordinador del Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales. Coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO Cultura y Poder entre 1999 y 2001.

tancia de la política se ha combinado con una fuerte crítica a los partidos e instituciones políticas tradicionales.

Pese a las fortalezas teóricas que quienes propugnan su aplicación suelen atribuir a las políticas de inspiración neoliberal, muchos indicadores señalan que éstas han fallado no sólo en lo económico, sino sobre todo en lo político. La experiencia social parece empeñada en descalificar a una teoría que a menudo es presentada como “dura” y técnicamente impecable. A causa de esto, las polarizaciones y conflictos sociales en términos de neoliberalismo versus nacionalismo han alcanzado destacados niveles en varios países latinoamericanos en los últimos años. Los casos de Argentina, Bolivia, Ecuador, México, Perú y Venezuela, entre otros, han adquirido visibilidad internacional. Son cada vez más los estudios sociales, políticos y culturales que dan cuenta de estos conflictos, así como del creciente desarrollo de posiciones y sentimientos sociales anti-neoliberales y nacionalistas<sup>1</sup>.

En este artículo ofrezco una mirada político-cultural del neoliberalismo que brevemente pone de relieve algunos aspectos de esta doctrina que suelen omitirse y que pienso son centrales no sólo para comprender sus fracasos, sino también para prevenir el de otros economicismos, y contextualizo su ascendencia hegemónica en el marco de los procesos de globalización contemporáneos de los cuales esta ascendencia no es sino un aspecto.

## NEOLIBERALISMO ES CULTURA Y POLÍTICA

Las “des-regularizaciones” propias de las políticas de inspiración neoliberal han minado la importancia de los estados como garantes del bienestar de las poblaciones nacionales a las que se supone que cada Estado debe responder, a la vez que han favorecido la concentración de la riqueza, la desocupación, la pobreza, la desnutrición, la des-escolarización, la insalubridad, la violencia y la destrucción ambiental. Además, estos efectos son causa frecuente de conflictos sociales y políticos. Por eso es necesario resaltar un aspecto que la crítica a estas políticas suele descuidar: las políticas neoliberales no son políticas simplemente “económicas”, sino que son políticas “políticas”; y esto en el sentido más amplio del término, inclusivo de las dimensiones social, cultural, económica y político-institucional. Este carácter multidimensional no es exclusivo de las políticas neoliberales, sino de todas las políticas que se pre-

---

<sup>1</sup> Véase, entre otros, por ejemplo Sader (2001), y en este mismo libro los artículos de Briones, Fava y Rosan; Grimson; Salas.

sentan como “económicas”. Las llamadas teorías económicas no son simplemente teorías, ni solamente económicas. No son simplemente teorías porque no suelen formularse meramente para representarse de manera simplificada la experiencia social, sino y de una vez para intervenir en ella, es decir, para formular y aplicar políticas. Y no son sólo económicas, porque las prácticas y experiencias sociales que en ellas se representan y manipulan en términos meramente económicos no son sólo eso en la experiencia social, sino que suponen formas de organización y vida de poblaciones humanas completas, de millones de personas. Es importante sopesar seriamente esta obviedad por al menos dos razones.

En primer lugar, para señalar el carácter erróneo de la idea de que los resultados negativos de las políticas neoliberales no se deben a la teoría y diseño de estas políticas, sino “simplemente” a errores en su aplicación, como han alegado para justificarse algunos de sus más eminentes implementadores, por ejemplo el famoso ex ministro de Economía de la República Argentina Domingo Cavallo.

A veces la arrogancia de los expertos los lleva a ignorar que las fallas que se presentan al aplicar una teoría se deben a que ésta se ha elaborado sobre formas sobresimplificadas, o simplemente erróneas, de representarse la realidad. En el caso del neoliberalismo ocurre que esta doctrina pasa por alto algunos “detalles”, tales como la existencia de asimetrías de poder económico y político, tanto a nivel mundial como a escalas nacionales y regionales; las exclusiones sociales asociadas a esas asimetrías, y a las historias (largas) que las explican; el carácter meramente ilusorio de la idea de transparencia de información. De una teoría que tuviera en cuenta estos detalles no podrían derivarse políticas de “des-regulación”. Si se reconocen las asimetrías y exclusiones, no se puede dejar el juego librado a la ley de la selva.

Esta teoría también ignora detalles como que el diseño y manejo de las políticas económicas queda en manos de ministros de Economía y autoridades de organismos multilaterales, y de las tecnocracias que estos eligen de acuerdo con sus creencias (llamadas teorías), sus redes profesionales, y sus propios criterios personales (inevitablemente marcados por intereses de parcialidades sociales), todo ello sin consultar con las ciudadanías de ningún país. Y esto último es así porque aun en países democráticos los ciudadanos no eligen a los ministros de Economía, ni los candidatos a posiciones políticas suelen presentar programas económicos, y aun cuando lo hacen los ciudadanos no suelen poseer información técnica y fáctica para evaluarlos; y porque además las autoridades de los organismos económicos multilaterales son

designadas por los ministros de Economía de unos pocos países, quienes tampoco fueron elegidos por sus conciudadanos.

Una teoría que no toma en cuenta estos “detalles” no provee elementos para evitar que, mientras se predica el libre comercio y la no intervención de los gobiernos en las economías, en los más poderosos de ellos se subsidie la agricultura, o industrias como la siderúrgica y automovilística entre otras. Pues parece que las políticas neoliberales suelen aplicarse de manera diferente en Europa occidental y Estados Unidos a cómo se aplican en el resto del mundo. Es por esto que digo que los resultados negativos no provienen de fallas de aplicación. Lo que falla es la doctrina neoliberal, y falla por ser economicista, por representarse el mundo de manera muy parcial y defectuosa.

Acá pienso que viene al caso referir un chiste que suelen contar -con mayor o menor conciencia de la gravedad de sus implicaciones- algunos economistas: naufragan en una isla desierta un ingeniero, un físico y un economista. Para su fortuna, lo hacen acompañados de una cuantiosa provisión de alimentos enlatados, aunque sin cuchillos, abrelatas ni elementos cortantes de ninguna especie. Cada uno se dedica a pensar la mejor forma de abrir esas latas. El ingeniero se apresura a proponer utilizar un conjunto de piedras para construir un sistema de pesos y palancas que acabe perforando las latas en un punto. El físico dice que podrían probar ese sistema, pero que piensa que sería mejor aprovechar algunos cristales que ha encontrado en la playa para potenciar la energía solar y fundir la superficie de las latas en un cierto punto para poder abrirlas. El ingeniero responde que sería interesante probar ese sistema, mientras que el economista con actitud soberbia responde: “No, no, nada de eso. Supongamos un abrelatas...”. Sus dos compañeros no pueden contener la carcajada. Efectivamente, la “ciencia económica” suele ser percibida por algunos de sus practicantes, y por no pocos de sus colegas de otros campos de los estudios sociales y humanísticos, como la “verdaderamente científica” de la familia, como una ciencia “dura”. Pero no es tal. En ciertos casos, y esto es especialmente cierto en el caso de las teorías llamadas neoliberales, sólo nos propone sistemas hipotético-deductivos, cuya validez obviamente depende enteramente de la validez de las hipótesis de partida, de los supuestos iniciales, de las maneras de representarse la experiencia social. Si éstas no son adecuadas, no importa cuán sofisticado sea todo el razonamiento que se edifique sobre ellas. Y éste es el problema: por lo demás, su racionalidad interna suele ser impecable, pero los supuestos no se corresponden con la experiencia social. Por eso, al aplicarlas los resultados obtenidos no son los esperados.

Una segunda razón para poner de relieve el carácter político amplio (cultural, social, económico y político-institucional) de las políticas económicas es la necesidad de evitar que la respuesta al economicismo del neoliberalismo sean otras teorías y políticas que más allá de ciertas diferencias resulten ser igualmente economicistas. Lamentablemente, este tipo de respuestas es altamente probable debido a la visión instalada en el “sentido común” de nuestra época de que “lo económico” sería una esfera autónoma de la actividad humana. Es decir, algo separado, e incluso “más importante” que otras esferas de la actividad humana. En ese “sentido común” estas otras esferas de actividad también se imaginan con existencia propia, y como si todas ellas sólo se vincularan entre sí a través de “flechitas” en representaciones diagramáticos, en lugar de comprender el carácter multidimensional de la experiencia social y asumir las consecuencias teóricas y políticas del caso.

En síntesis, la discusión sobre las políticas neoliberales no puede limitarse al plano tecno-económico, sino que debe darse de manera más compleja, integrando lo que se ha imaginado como separado, es decir, lo político, lo cultural, y lo social. Consecuentemente, del mismo modo debe encararse el análisis y diseño de soluciones a los problemas actuales de la humanidad, y todo esto además debería hacerse asegurando los mayores niveles posibles de participación informada de las ciudadanías, en todos los países. Reconozco que éste es un planteo ambicioso, pero sucede que actualmente enfrentamos escenarios muy peligrosos, y si lo que sugiero no parece posible en el corto plazo, sería muy conveniente que comenzáramos a trabajar por lograrlo: la discusión es política, no meramente económica.

## TIEMPOS DE NEOLIBERALISMO Y GLOBALIZACIÓN

Neoliberalismo y globalización no son sinónimos, aunque en algunos discursos sociales ambos términos suelen usarse como si lo fueran, sobre todo en algunos discursos de carácter economicista. Me parece conveniente analizar este asunto.

La idea de “globalización” frecuentemente es un elemento clave en dos variedades alternativas de discursos igualmente alienados. En unos se la demoniza, y en otros se hace su apología. En ninguna de estas dos variedades solemos encontrar análisis cuidadosos: sólo posiciones bastante apriorísticas.

La mayoría de quienes demonizan la globalización, como la mayoría de quienes hacen su apología, comparten un error de base: fetichizan eso que llaman “globalización”. Es decir, representan eso que llaman “globalización”



como si se tratara de una suerte de fuerza suprahumana que actuaría con independencia de las prácticas de los actores sociales. Por ello no se detienen a analizar cómo participan diversos actores sociales en la producción de formas específicas de globalización (Mato, 2003[a]).

De manera levemente diferente, pero en sustancia semejante, hay quienes aún fetichizándola explican la llamada “globalización” en términos meramente financieros y/o tecnológicos, es decir, ofrecen interpretaciones reduccionistas, ya sea de corte economicista o tecnologicista. Adicionalmente, en estos casos esos factores acaban teniendo carácter anónimo: así se invocan en abstracto “las fuerzas del mercado” o “el poder de las tecnologías”. Como si “el mercado” no fuera una creación humana, resultante históricamente de fuerzas humanas, actualizado a diario a través de prácticas humanas enmarcadas en instituciones que también son de carácter histórico -es decir dinámicas, cambiantes y transformables- guiadas por ciertas formas de representarse la experiencia y sus posibilidades de transformación. O como si las tecnologías actuaran por sí mismas, como si nadie las produjera y nadie las aplicara. Así, buena parte de esos pocos análisis que señalan fuerzas actuantes tras el fetiche frecuentemente presentan a esas fuerzas como anónimas, es decir, sin mostrar las prácticas sociales que las impulsan; y de este modo coinciden con los fetichizadores en no ver las acciones humanas.

En el otro extremo, algunos de quienes comparten la visión simplista que equipara globalización a “libre comercio” representan a la idea de globalización como si ésta fuera producto de la voluntad de un número reducido de gobernantes y tecnócratas.

Adicionalmente, quienes reducen la idea de globalización a la globalización económica generalmente también equiparan a ésta con su versión neoliberal, y acaban confundiendo globalización con políticas de inspiración neoliberal. Así, se representan eso que llaman globalización como si ésta no fuera otra cosa que un montón de acuerdos económicos orientados por la idea de liberalización de los movimientos comerciales y de capitales, más los movimientos de capitales y comerciales mismos que se dan en tal marco jurídico de inspiración neoliberal y sus consecuencias macroeconómicas, y lo que a su vez consideran las consecuencias sociales de las tendencias macroeconómicas.

El carácter hegemónico de las interpretaciones economicistas del mundo y de la vida social es un rasgo saliente de la vida contemporánea, como también, y en tal marco, lo es la hegemonía de la manera “neoliberal” de ver el mundo, de interpretar las acciones humanas. Sin embargo, eso no significa que globalización sea sinónimo de neoliberalismo. No, los procesos sociales son asuntos mucho más complejos que esa representación reduccionista.

Por eso necesitamos una aproximación teórica a los procesos de globalización contemporáneos que nos permita comprender cómo los discursos economicistas (aunque no sólo ellos, antes han sido los “desarrollistas”), y en particular el “neoliberal”, se han hecho hegemónicos a nivel mundial. Es decir, que nos permita analizar cómo un cierto conjunto de ideas y políticas, el neoliberalismo (o antes el “desarrollismo”), se ha “globalizado”, ha adquirido un alcance planetario. Obviamente este trabajo analítico no puede confundirse con el de enunciar los nombres de unas cuantas instituciones que han alcanzado status emblemático, y así eludir todo análisis con sólo nombrar al Fondo Monetario Internacional (FMI). No, el asunto es que analicemos cómo la globalización de estas ideas y políticas (su producción y reproducción a escala planetaria) procede no sólo del accionar de estas instituciones emblemáticas, sino también de las prácticas de numerosas otras, incluyendo en esto a actores sociales específicos en distintos contextos nacionales y transnacionales. Existen ya algunos estudios al respecto que muestran el papel específico de ciertas universidades y otras instituciones no sólo en el “Norte”, sino también en el “Sur”<sup>2</sup>. Se trata pues de identificar específicos partidos políticos, cámaras empresarias, fundaciones, universidades, colegios profesionales, medios masivos, líderes políticos e intelectuales de los más diversos ámbitos, y de examinar las formas en las cuales estos se articulan y poco a poco construyen consensos<sup>3</sup>.

Abundan las evidencias de que el FMI y el Banco Mundial han sido actores clave en estos procesos, pero no han sido los únicos, ni basta con nombrarlos. No se trata de nombrar retóricamente a estos y otros actores, sino de analizar sus prácticas y programas y de ver cómo se ha construido y continúa construyéndose un cierto sentido común de la época, el de la lógica y preeminencia del mercado. Esta sería la forma de evitar que tras el desastre neoliberal sobrevenga algún nuevo desastre con otro nombre. Después de todo, el del neoliberalismo no es el primero en la historia moderna: ya antes hemos

---

2 Ver, entre otros, por ejemplo, Babb (2001); Escobar (1998); Ferguson (1994); Gill y Law (1988).

3 Dedicaré algunos de mis próximos artículos a analizar el papel que en este sentido han venido cumpliendo algunas fundaciones y redes transnacionales de centros de investigación y difusión de las ideas neoliberales. Al momento de corregir las pruebas de página de este texto, el primero que he escrito sobre este tema, estoy en distintas etapas del proceso de redacción de otros dos dedicados justamente a analizar los papeles jugados por algunas de estas redes transnacionales. El primero de ellos, además de aparecer en versión impresa, estará también disponible en la página en internet de nuestro Programa Globalización Cultura y Transformaciones Sociales de la UCV <[www.globalcult.org.ve](http://www.globalcult.org.ve)> a más tardar en mayo 2005. En esa misma página más adelante podrá/n encontrarse también el/los siguiente/s.

experimentado el del desarrollismo. Por eso esta pormenorizada tarea es tan relevante.

El caso es que, incluso más allá de lo específicamente atinente al caso del neoliberalismo, como consecuencia de los factores arriba enunciados en general no encontramos análisis acerca de quiénes y cómo toman las decisiones que conducen a las políticas y movimientos económicos a los que se suele reducir la idea de globalización. Otro tanto puede decirse del caso del desarrollo y adopción de esas tecnologías a las que alternativa o complementariamente suele asociarse dicha idea. Insisto, el principal rasgo de estos discursos sobre la globalización es que en ellos los actores sociales no se ven. Sin embargo, en algunos de ellos sí se menciona algo parecido a actores sociales, pero entonces resulta que se los imagina como unos pocos individuos conspirando. Menuda forma de imaginar la historia contemporánea del género humano.

Lo importante del caso es que, una vez operadas todas estas reducciones, dependiendo de la orientación ideológica de los hablantes o autores en cuestión, estos concluyen que eso que llaman “globalización” es o bien una panacea, o la causa de todos los males.

El problema es que estas formas de imaginar la globalización, aunque aparentemente contradictorias entre sí, conducen a lo mismo: a ignorar las prácticas de los actores sociales. Y así, o bien conducen a la parálisis de los actores sociales cuando estos asumen que eso que llaman “globalización” es una suerte de fenómeno suprahumano, o bien conducen a la alienación fundamentalista de los actores. Sea llamándolos a adherirse incondicionalmente a las reformas neoliberales, o bien llamándolos a oponerse -con el mismo tono fundamentalista- no sólo a las reformas neoliberales sino también a todo lo extranjero, a replegarse sobre ellos mismos, a aislarse.

Es necesario diferenciar cuidadosamente entre lo que podríamos llamar la “globalización neoliberal” y otras formas de globalización, es decir, otras formas de producir interrelaciones de alcance planetario. Muchas de estas otras formas de producir globalización incluso se oponen al neoliberalismo. Sin embargo, no por ser anti-neoliberales dejan de establecer y desarrollar relaciones entre actores a escala planetaria, es decir a escala global. El ejemplo más claro de esto es precisamente el movimiento de carácter transnacional y alcance crecientemente planetario que se hizo visible con las protestas efectuadas en la ciudad de Seattle en noviembre de 1999 en ocasión de una reunión de la Organización Mundial de Comercio, y que desde entonces ha realizado numerosas movilizaciones en muy distantes ciudades del globo, hasta confluir en enero del 2001 en la ciudad de Porto Alegre, Brasil, donde unas 15 mil personas de todos los continentes se reunieron en el Primer Foro

Social Mundial, el cual produjo un documento que concluye con estas palabras: “Llamamos a todos los pueblos del mundo a unirse a esta lucha por construir un futuro mejor. El Foro Social Mundial de Porto Alegre es un camino hacia la soberanía de los pueblos y un mundo justo” (Seoane y Taddei, 2001: 205). Es decir, se trata de un movimiento globalizador que convoca a globalizar más, sólo que no bajo la égida de las ideas neoliberales, sino precisamente en la crítica a ellas. Por eso, últimamente, algunos de sus dirigentes e instancias colectivas han insistido en llamar a este movimiento como de “globalización de la solidaridad”, o como “altermundista”.

En otras palabras, las cosas no son tan sencillas como para que resulte posible optar por estar fundamentalistamente “a favor” o fundamentalistamente “en contra” de eso que llaman globalización. Se trata, en cambio, de analizar los procesos sociales contemporáneos de maneras más complejas y provechosas, tales que nos permitan participar consciente e informadamente en ellos.

En concordancia con esto, en algunos trabajos anteriores (Mato, 1996 y 2003 [a]) he procurado contribuir a la elaboración de una manera de analizar eso que llaman “globalización” que pienso que puede resultar más fértil para las prácticas de los actores orientados por intereses de equidad y justicia social. Es decir, una manera que ayude a comprender qué está pasando y cómo actuar en ese contexto. Pienso que para lograr tal cosa necesitamos como mínimo ampliar el rango de nuestra mirada, analizar la complejidad, estudiar las prácticas de algunos actores sociales significativos y cómo estas se relacionan con las de otros actores, y sobre todo estudiar las interrelaciones de tipo global-local.

Desde luego, una perspectiva de este tipo es demasiado amplia para una iniciativa individual, por lo que sólo pretendo contribuir a su desarrollo; y lo hago con una mirada particular, una que pone de relieve los aspectos culturales, es decir simbólico-sociales, de estas prácticas. Esto no supone asumir que “lo cultural” anda por un lado, “lo político” por otro y “lo económico” por otro. No, semejante manera de ver las cosas equivale a confundir lo limitado de nuestras miradas con lo complejo y multifacético de la experiencia social. Sin embargo, como es difícil dar cuenta de tal complejidad sin el concurso de varios puntos de vista, pero sobre todo sin la conciencia de que cada uno de ellos es necesariamente parcial, pienso que es necesario ensayar maneras de trascender los límites de las miradas disciplinarias (es decir, disciplinadas por las disciplinas académicas establecidas) y ensayar perspectivas transdisciplinarias que salgan al encuentro de otros puntos de vista, y que para lograrlo dejen explícitamente abiertas las posibilidades de complementariedad.

Así las cosas, desde dicha perspectiva he procurado estudiar las interrelaciones de tipo global-local entre las prácticas de los actores -con una mirada cultural (es decir, una que atiende especialmente a sus aspectos simbólico sociales)- observando especialmente cómo se producen algunas representaciones sociales de carácter hegemónico que orientan las transformaciones sociales en curso, como por ejemplo ciertas representaciones de ideas de globalización, de identidades sociales, de sociedad civil y de desarrollo sostenible (Mato, 1996; 2003[a]; 2003[b]; 2004).

### IDEAS PARA EL DEBATE

Basándome en lo avanzado en estos años en la mencionada línea de investigación, quisiera aprovechar este texto para someter a discusión dos posicionamientos epistemológico-políticos que le han servido de base.

El primero de ellos es la necesidad de evitar fetichizar la idea de “globalización”. Una forma de comenzar a hacerlo es no hablar de “globalización” en singular y casi como si se tratara de un nombre propio (en este caso, presumiblemente de una suerte de dios hacedor del mundo), y hablar en cambio de procesos de globalización, así en plural. La expresión ‘procesos de globalización’ nos sirve para designar de manera genérica a los numerosos procesos que resultan de las interrelaciones que establecen entre sí actores sociales a lo ancho y largo del globo y que producen globalización, es decir, interrelaciones complejas de alcance crecientemente planetario. Este conjunto de interrelaciones es resultado de muy diversos tipos de procesos sociales en los cuales históricamente han intervenido incontables actores sociales en los más variados ámbitos de la experiencia humana, desde los más variados rincones del globo, como he procurado ilustrarlo en algunas publicaciones anteriores (Mato, 1996; 2003[a]; 2003[b]; 2004).

El segundo de esos posicionamientos se relaciona con la idea de cultura. Como sabemos, esta idea tiene una larga historia y en ella se le han atribuido múltiples significados, sobre lo cual no me parece apropiado entrar acá en detalles. En cambio, quiero enfatizar que en el uso y aplicación de muchos de dichos significados la idea acaba por hacerse “cosa” y así se habla de “la cultura tal o cual”, y ésta pienso que es la fuente de buena parte del problema. A mi modo de ver la manera analíticamente más fértil de utilizar la idea de “cultura” no es para designar un sistema de elementos tangibles o intangibles, sino para designar una perspectiva analítica desde la cual estudiar procesos sociales. Por su complejidad, los procesos sociales son estudiados privilegian-

do alguna de las dimensiones que las disciplinas académicas nos han enseñado a ver separadamente: sociedad, cultura, economía y política. Tal separación es un recurso analítico que no se debe fetichizar, como se hace al hablar de estas dimensiones como si fueran campos autónomos de la vida social. En mi uso, la idea de “cultura” alude a una manera de analizar críticamente los procesos sociales a partir de sus aspectos simbólicos, pero sin perder de vista que desde el punto de vista de las dimensiones analíticas establecidas estos son complejos, es decir, multidimensionales: a la vez sociales, culturales, políticos y económicos.

Para terminar, me gustaría relacionar estos dos posicionamientos con el caso de los procesos de producción de sentido que conducen a la aplicación de las llamadas políticas neoliberales. Su propia aplicación, sus consecuencias, y las diversas clases de respuestas sociales a que han dado y/o dan lugar, constituyen un excelente ámbito para observar precisamente esa multidimensionalidad. Uno de los graves problemas de los tecnócratas y otros actores sociales que comparten sus visiones sociales que dan lugar a la aplicación de estas políticas, consiste precisamente en que ignoran esta multidimensionalidad, son economicistas. Esto explica en buena medida no sólo el fracaso de estas políticas, sino la conflictividad político-social que han estimulado. Pero ellos no son los únicos economicistas, ya antes lo habían sido los desarrollistas, y el peligro es que también lo sean quienes aparezcan como supuesta alternativa al neoliberalismo. Por eso es necesario poner especial cuidado en analizar la coyuntura -así como los procesos que han dado lugar a ella- y las formulaciones alternativas a partir de la integración de perspectivas analíticas y de su cuidadosa puesta en contextos específicos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Babb 2001 *Managing Mexico* (Princeton: Princeton University Press).
- Escobar, Arturo 1998 *La invención del Tercer Mundo* (Bogotá: Ed. Norma).
- Ferguson, James 1994 *The anti-politics machine* (Minnesota: Minnesota University Press).
- Gill, Stephen y David Law 1988 *The global political economy* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Mato, Daniel 1996 “Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América Latina en tiempos de globalización” en Mato, D., Montero, M. y Amodio, E. (coords.) *América Latina en Tiempos de Globalización: Procesos*

- Culturales y Cambios Sociopolíticos* (Caracas: UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2003[a] “Para des-fetichizar al globalización: Una aproximación político-cultural a las prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos” en Puyo Tamayo, Gustavo (editor), *Mitos y realidades de la globalización*. (Bogotá: Universidad Nacional).
- Mato, Daniel 2003[b] “Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de cultura y desarrollo” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en Tiempos de Globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2004 “Redes transnacionales y producción social de representaciones de ideas de sociedad civil” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Sader, Emir (comp.) 2001 *El Ajuste Estructural en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Seoane, José y Emilio Taddei (comp.) 2001 *Resistencias mundiales. [De Seattle a Porto Alegre]* (Buenos Aires: CLACSO).

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI\*

## **PREGUNTAS SOBRE EL NACIONALPOPULISMO RECARGADO**

COSTÓ MÁS DE UNA DÉCADA desfatalizar el pensamiento único neoliberal. De pronto, en el último año, los presidentes latinoamericanos reclaman a los gobiernos de Europa y Estados Unidos que aligeren su proteccionismo respecto de los productos agrícolas e industriales que les enviamos desde el sur (cumbres de Madrid, mayo de 2002, Santo Domingo, octubre del mismo año, y Cancún, septiembre de 2003). En esta última reunión se percibió ya un bloque (G21, encabezado por Brasil, China, India y África del Sur), que hizo fracasar las negociaciones de la OMC al exigir que los países desarrollados “erradiquen” los subsidios al sector agropecuario y abran la importación, “con reciprocidad” hacia el hemisferio sur. Lula y Kirchner propusieron luego canjear deuda por inversiones en educación, y en todo caso anuncian que condicionarán los pagos de los compromisos externos a la atención del hambre, la educación y la salud. El apoyo amplio de la población a Lula y sobre todo a Kirchner indica que la experiencia del fracaso neoliberal es también un dato de la cultura política masiva.

¿No será otra vez la retórica, ahora desesperada, de gobernantes que no saben qué hacer con el malestar social masivo? Otra reunión, efectuada en

---

\* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana de México.



México, del 22 al 24 de mayo de 2003, hace pensar que puede haber algo más que discursos: 34 empresarios latinoamericanos, convocados por Carlos Slim Helú, que encabeza la lista *Forbes* de multimillonarios de la región, se reunieron para “luchar contra la pobreza”, “propiciar el desarrollo social” y “sacar adelante a Latinoamérica”, dando énfasis a los fines sociales. En esta cumbre, en la que participaron Luis Frías, Julio Mario Santo Domingo, Alvaro Noboa y los dueños de las principales empresas comunicacionales, como el brasileño Roberto Marinho, Emilio Azcárraga Jean, de Televisa, y el venezolano Gustavo Cisneros, buscaron trazar políticas autónomas “en momentos en que los capitales de Estados Unidos y Europa están adquiriendo sectores estratégicos en la región, como el sistema financiero y el de telecomunicaciones”.

Puede aducirse que estas reacciones son tardías, y sin duda tienen dos décadas de anacronismo, en relación con las privatizaciones y aperturas irresponsables de la economía iniciadas en los años ochenta. Pero son preferibles al menemismo tardío y al chavismo errático. Para saber si no se trata de discursivos llamados de auxilio a un nacionalismo preglobalizado y a un populismo de cuando había excedente para repartir, o de simulación de una agenda social por parte de magnates locales alarmados porque los desplazan las transnacionales, algunas pruebas serían estas: ¿serán capaces de activar un desarrollo productivo endógeno, generar más empleos y consumo, poniendo en marcha el MERCOSUR y otros agrupamientos regionales? ¿Multiplicarán los estados los presupuestos educativos, el apoyo a la cultura (sobre todo a las industrias culturales) y a la investigación científica para potenciar esos recursos que sí tenemos, indispensables para el desarrollo, como lo entendieron los tigres asiáticos y los países de la OCDE? ¿Cómo se harán cargo los nuevos gobernantes de las configuraciones sociales engendradas por el reordenamiento neoliberal, masas de desempleados y subempleados, redes informales de sobrevivencia, modalidades no partidarias y a veces antipartidarias y antiestatales de lucha política, piqueteros, Sin Tierra, insurrecciones indígenas, movimientos por derechos humanos?

A través de la respuesta a estas preguntas será posible saber si a la exaltación discursiva de lo nacional y lo popular no le sucederá lo que le ocurrió a la película más publicitada de 2003, *Matrix reloaded*: vistosa pero sin ideas, envejecido simulacro.

## DE QUÉ RECURSOS ESTAMOS HABLANDO

La reiteración de movimientos de protesta que derrumban gobiernos neoliberales (Argentina, 2001; Bolivia, 2003) y otros que frenan las privatizaciones en varios países de la región hace reconocer una fuerte tendencia a buscar alternativas para la decadencia neoliberal. No obstante, persisten las corrientes económicas que colocan a los mercados financieros por encima de las necesidades sociales, y las izquierdas muestran hasta ahora poca imaginación teórica y política para dar consistencia a sus discursos neonacionalistas. La autoabsolución sin autocrítica de políticos, y de las sociedades, que generaron o consintieron el asalto neoliberal, tampoco contribuye a creer que esta nueva etapa logra superar la decadencia del final del siglo XX.

La pregunta más perturbadora hoy sobre la Argentina no es la que hacen muchos extranjeros: cómo es posible que una sociedad tan avanzada (“la más educada, europea”, etcétera de América Latina) se haya derrumbado hasta la actual desintegración y penuria. Lo verdaderamente inquietante es atreverse a pensar si podrá salir del deterioro extenso, minucioso, de las últimas décadas un país percutido por la corrupción de la dirigencia política, empresarial, sindical y hasta en la justicia, una sociedad no sólo golpeada por dictaduras militares sino que dio consenso mayoritario a gobernantes que vendieron el patrimonio económico y cultural (petróleo, bancos, editoriales, aerolíneas, teléfonos).

¿Acaso es posible retornar del 22 al 6% de desempleo (el que había cuando subió Menem a la presidencia) y detener la nueva hemorragia migratoria, formada por los hijos y nietos de quienes fueron expulsados por la última dictadura? Todo esto es algo que les sucede, como en otros países latinoamericanos, *a la vez* a los estados y a las sociedades, por lo cual es preciso salir, como dice Evelina Dagnino, de la visión maniquea que escinde el Estado como “encarnación del mal” y la sociedad civil como “polo de virtudes democratizantes”.

En América Latina la resignación de los ‘80 y ‘90 ante la dependencia impuesta por estadounidenses y europeos está transitando a un antimperialismo simplificador, una globalifobia que confunde imperialismo con globalización. Salvo contados especialistas en MERCOSUR, faltan estudios y políticas para potenciar la tecnificada riqueza agrícola, ganadera e industrial, el alto nivel de investigaciones en biotecnología, ciencias sociales y humanidades a través de acuerdos internacionales. Es valorable que reconsideremos el papel de las naciones y de los estados, pero para que ello no sea un mero juego pendular que nos aísle necesitamos repensar y planear constructivamente nuestro lugar en el rediseño de la inevitable globalización.

¿Dónde estamos en el conocimiento sobre las relaciones entre cultura-sociedad-poder para actuar de otra manera, con recursos apropiados a la nueva etapa de desarrollo del capitalismo globalizador y re-imperializado con cierta eficacia? ¿Con qué contamos, desde las ciencias sociales, para diagnosticar y elaborar contribuciones positivas sobre la crisis histórica del desarrollo latinoamericano? Disponemos de registros cuantitativos del empobrecimiento, la pobreza, las privatizaciones, la caída de los índices del consumo y de la salud, y algunos otros datos que apenas comienzan a organizarse, como los *diagnósticos socioeconómicos* más o menos estructurales en estudios de la CEPAL, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, y de algunos académicos poco interconectados. En cuanto a los diagnósticos *socio-culturales*, apenas vamos juntando la escasa información nacional y megaregional sobre las transformaciones de los mercados, de las industrias culturales y las tecnologías avanzadas, sin suficientes estadísticas nacionales y latinoamericanas confiables. El Informe sobre Desarrollo humano de 2002 del PNUD en Chile, referido a cultura, es una excepción que insinúa el valor que podríamos esperar de un panorama semejante sobre América Latina.

Hemos avanzado: en la identificación del significado actual de la reorganización de algunos campos culturales que permite reformular la agenda identitaria de los estudios y las políticas culturales (OEI, UNESCO); en la documentación de algunos efectos socioculturales de la decadencia socioeconómica y del lugar desventajoso de América Latina en la globalización, y bastante en la etnografía de casos críticos y movimientos de protesta [CLACSO, Grupo sobre Cultura y Poder; SELA, OEI; grupos de estudio sobre sociedad civil y aspectos culturales de la representación política y los derechos humanos, apoyados por fundaciones estadounidenses y europeas (Rockefeller, Ford, alemanes)].

Si falta construir estadísticas nacionales y regionales, así como indicadores sobre la actual relación entre cultura y desarrollo, se debe a las débiles condiciones institucionales y regionales para avanzar en estos campos. Estoy pensando en:

- Desinterés de los gobiernos y bajo interés de los organismos internacionales por encarar el papel clave del desarrollo cultural en los planes nacionales y regionales de desarrollo o de sobrevivencia-en-medio-de-la recesión-global (OEA, OEI, BID).
- Ausencia de una agenda sociocultural informada por las ciencias sociales que nutra las reuniones cumbres (de presidentes, ministros de cultura y empresarios).

- Falta de políticas regionales capaces de encauzar el malestar social y los reclamos de algunos jefes de Estado latinoamericanos a los gobiernos del norte: pedidos de condonación parcial de la deuda y las citadas demandas para que se levanten medidas proteccionistas en productos agrícolas y en industrias culturales. Es evidente la carencia de políticas coordinadas respecto de las industrias culturales, la propiedad intelectual, el patrimonio tangible e intangible, o sea las relaciones entre culturas, sociedades y poderes nacionales e internacionales. La desprotección de estos campos se agravará si no tenemos estudios y legislación que los preserven e impulsen ante la liberalización de las inversiones en ellos que anuncian las gestiones para el ALCA y la OMC. El reciente pronunciamiento conjunto de los gobiernos de Argentina y Brasil (octubre de 2003) en el sentido de que no liberarán la entrada irrestricta de inversiones extranjeras en telecomunicaciones y otros campos relacionados con la propiedad intelectual da esperanzas.

## LOS FRACASOS Y SUS CONSECUENCIAS

Comparto ampliamente la propuesta de Alejandro Grimson de buscar un desfiladero intermedio entre las afirmaciones esencialistas de la nación y el desconstruccionismo que redujo la comunidad nacional a artefacto imaginado. Sin entrar aquí en la discusión epistemológica de hasta dónde nos ayuda una “concepción experiencialista” de la convivencia, al menos me gustaría destacar que buena parte de la experiencia compartida –en Argentina y el resto de la región- es la del *fracaso* de los estados, los partidos, los sindicatos y muchos movimientos sociales, y la experiencia de la *desposesión* de patrimonio tangible e intangible, y de derechos y beneficios que parecían históricamente consolidados. La dificultad de construir nuevos proyectos partidarios o movimientistas de nación (ni hablar de Estado) y el volumen de migrantes que abandonan sus países (10 o 15% de la población en varios casos) son expresivos de la baja posibilidad de reconstruir algún futuro y confiar en que sea posible. La despolitización y las migraciones, ambas masivas, parecen hablar de la experiencia de la desconstrucción efectiva, no sólo imaginada, y de que para muchos ya no vale la pena proyectar cambios, ni trabajar por impulsarlos como ciudadanos.

Varios estudios de los últimos años, desde los promovidos por la UNESCO, el BID y la OEI hasta el excelente libro de George Yúdice (2002), *El recurso de la cultura*, documentan la importancia de este campo para atraer inversiones, generar empleos y obtener consenso. Pero el panorama latinoamericano

mericano de las últimas décadas muestra no sólo la incapacidad de los gobiernos y de la mayoría de los actores privados y societales para utilizar las potencialidades de la cultura, sino una relación con la cultura como *descarte*, como *desecho*. Se venden editoriales, se cierran librerías, teatros y cines, se deja que las empresas transnacionales con sede en el primer mundo aprovechen las ganancias económicas y simbólicas derivadas de nuestra difusión de la música en videos y discos, así como los recursos patrimoniales en el turismo y la comunicación mediática.

Por tanto, hoy debemos trabajar no sólo con indicadores del *desarrollo cultural*, sino también con indicadores del *subdesarrollo* y el *contradesarrollo*. Hay que construir indicadores que nos permitan evaluar la desposesión del patrimonio editorial, cinematográfico y musical que tuvimos, estimaciones que midan comparativamente lo que estamos perdiendo de recursos invertidos en educación artística, cultural y mediática en relación con los países a los que emigran nuestros egresados y profesionales.

Por tanto, los indicadores culturales de América Latina requieren incluir ahora lo que hacen con la producción, la circulación y el consumo de nuestros productos culturales los actores transnacionales que residen fuera de la región. Dos son los más importantes: los grupos editoriales españoles y europeos (Berstelmann, Planeta) que publican a la mayor parte de nuestros escritores más leídos, y las empresas comunicacionales estadounidenses y españolas (CNN, MTV, Time Warner, etc.) que controlan gran parte de nuestras redes de información y entretenimiento.

A partir de los derechos de propiedad intelectual que ya no tenemos y de los que no somos capaces de garantizar, importaría hacer la nómina de las canciones que los músicos argentinos, brasileños, colombianos y mexicanos ya no pueden cantar sin pedir permiso a las megadisqueras, de los monumentos arqueológicos e históricos entregados al negocio turístico transnacional, de las bibliotecas, los archivos y los programas informáticos que deben consultarse fuera de América Latina. Y últimamente, las novelas de autores latinoamericanos publicadas en España por editoriales que, en sus pronósticos de ventas, consideran poco atractivo hacerlas circular en los deprimidos mercados de Argentina, Colombia y Venezuela, aun cuando se trata de países donde viven los escritores.

Un ejemplo, entre muchos, tomado del estudio efectuado por José Jorge de Carvalho (2002) para el diagnóstico de la OEI sobre las culturas de Iberoamérica. Desde los años noventa del siglo pasado, cuando cinco empresas transnacionales se apropiaron de 96% del mercado mundial de música (las *majors* EMI, Warner, BMG, Sony, Universal Polygram y Phillips), estas

compañías compraron pequeñas grabadoras y editoriales de muchos países latinoamericanos, africanos y asiáticos. Por ejemplo, en Brasil, toda la obra de Milton Nascimento registrada en los años setenta por la editora Arlequim pertenece ahora a EMI. Por eso, una de las más célebres canciones brasileñas, *Travessia*, “cambió de nombre y se llama *Bridges*, y sus autores pasaron a ser Milton Nascimento y Givê Lee, que la tradujo al inglés”, según relata José Jorge de Carvalho. Hay casos aún más graves: docenas de grabaciones editadas por la Discos Marcus Pereira –resultado de una extensa investigación de campo y registro sonoro etnográfico de géneros tradicionales brasileños– fueron vendidas con todo el acervo de esta compañía a Copacabana Discos, la cual después fue comprada por EMI, posteriormente vendida a Time Warner, y luego adquirida por AOL. Hasta Heberto Pascoal, uno de los músicos más innovadores de Brasil, para tocar sus obras en conciertos tiene que pedir permiso a una de las *majors* si no quiere caer en la ilegalidad de ser denunciado por piratearse a sí mismo.

Por fin aparecen estudios para los cuales las posibilidades de reconstruirnos como naciones y como América Latina pasan por la investigación (científica y judicial) de los fracasos y las desposesiones a fin de poder imaginar y construir programas diferentes y creíbles de sociedad. El texto de Grimson apunta en esta dirección al registrar la devaluación de la vida y de los horizontes temporales engendrada por el genocidio y la hiperinflación en la Argentina. Ludmila da Silva Catela capta incisivamente cómo se articulan en protestas recientes del norte argentino *desaparecidos* y *desocupados*, el arraigo de las nuevas manifestaciones político-económicas en las luchas por los derechos humanos iniciadas durante la dictadura militar. Sólo así podemos percibir, desde la definición del objeto de estudio y el método de investigación, la escala y la densidad sociohistórica de la catástrofe y la consiguiente dimensión de cambios que merezcan ese nombre. Para evitar, en palabras de Ana María Ochoa referidas a Colombia, el “cíclico retorno de lo crítico”.

Entre tantos políticos y empresarios que dismantelaron todo proyecto nacional, interesados en la globalización sólo para convertirse en importadores o gerentes subordinados a una empresa transnacional, hubo unos pocos, sensibles a la gravedad del descalabro, que propusieron actos o gestos refundacionales. En 1983, al asumir como presidente de Argentina, Alfonsín leyó el preámbulo de la Constitución en el Cabildo, y luego impulsó el juicio a las juntas militares por la violación de derechos humanos. Desde los años noventa, economistas solitarios recomiendan suspender el pago de la deuda y “vivir con lo nuestro”. Después del estallido económico y social de diciembre de 2001 en la Argentina, movimientos sociales, intelectuales y unos pocos polí-

ticos sugieren convocar una asamblea constituyente y renovar todos los cargos de elección popular.

Estas propuestas refundacionales, reiteradas en otros países latinoamericanos, serían más convincentes si se lograra darles contenido en cinco puntos clave:

- efectuar actos judiciales y políticos contra la impunidad de la corrupción, de suficiente magnitud para restablecer la confianza en el gobierno y en los comportamientos civiles de la esfera pública;
- recuperar la soberanía económica suspendiendo el pago de la deuda (ya cubierta varias veces) y fortaleciendo la capacidad negociadora con bancos y fondos de financiamiento que afiancen el patrimonio nacional y creen trabajo para la población;
- recobrar el control financiero y transformar el sistema de impuestos para acabar con la evasión, y reorientar el gasto hacia la satisfacción de necesidades básicas (desarrollo productivo, servicios de salud, educación, ciencia y cultura);
- canalizar coordinadamente inversiones públicas y privadas hacia la expansión de infraestructuras educativas, culturales y comunicacionales en áreas estratégicas para desarrollar los recursos de cada sociedad: como ha demostrado Stiglitz, entre otros, uno de los errores que atrofió el desarrollo latinoamericano fue interrumpir la construcción de infraestructura bajo la presión de las consignas minimizadoras del Estado y privatizadoras de los servicios públicos. No se trata de restaurar el desarrollismo estatalizante, ni de buscar crecimiento en las mismas áreas industriales, sino de seleccionar los campos donde cada país pueda optimizar sus recursos, entre ellos algunos culturales y comunicacionales no siempre atractivos para los inversores privados pero generadores de empleos y multiplicadores de las voces y de oportunidades de acceso más equitativas (Stiglitz, 2003).
- reformular las relaciones internacionales para volver viable el desarrollo nacional, en acuerdos preferentes con países latinoamericanos que den sustento a las decisiones anteriores.

En esta reubicación de los latinoamericanos en el mundo, destaco el papel de los bienes culturales y comunicacionales. No vamos a reincidir en la ingenuidad de creer que nos salvaremos por la cultura. La coloco en uno de los lugares protagónicos pensando en esta simple pregunta: ¿qué le interesa de América Latina al resto del mundo? No importa mucho como sistema eco-

nómico, ni como sociedad en su conjunto. El capitalismo mundial podría digerir los sobresaltos generados si varios países de América Latina se declararan en quiebra, si llegara al 50% el desempleo y cerraran la mitad de los bancos, las tiendas y los centros comerciales. Las empresas españolas resintieron la catástrofe argentina en diciembre de 2001, como lo demostró la Bolsa de Madrid, pero los inversores más fuertes –Repsol, Telefónica– están recuperándose gracias a los privilegios arancelarios otorgados por el gobierno de Duhalde. Además, los contratiempos españoles son atractivos para estadounidenses que podrían llegar a comprar barato sus instalaciones y recobrar el primer puesto como inversores extranjeros, perdido desde 1999 en Argentina.

La producción cultural y comunicacional no es nuestro único recurso para desarrollarnos y competir internacionalmente. Pero es posible atribuirle más peso en la recuperación del empleo y del consumo, de las exportaciones y la atracción de inversiones, si prestamos atención a la expansión y el reconocimiento crecientes que reciben en las últimas décadas nuestra música, literatura y producción televisiva. No sólo para exportar: también teniendo en cuenta el nivel educativo acumulado en América Latina desde el siglo XIX, antes que en otros continentes del “tercer mundo”, los vastos y calificados públicos culturales, los investigadores de alto nivel dispersos por el mundo y los equipos científicos con prestigio y aportes significativos al desarrollo que sobreviven en varios países de la región.

## DÓNDE ESTÁ LA PUERTA

Los textos enviados a este simposio de CLACSO confirman un hecho perceptible desde hace tiempo: podemos sumar a los recursos con que contamos en América Latina un conjunto de estudios empíricos originales y de innovadores aportes teóricos en los campos de la cultura y el poder, radicalmente distinto del que había hace veinte años. La investigación trascendió la etapa de caza y recolección de datos, materias primas para que sean teorizadas en las industrias teóricas del norte. Queda bastante por hacer, sin embargo, para corregir la asimetría a la que se refirió Guillermo O'Donnell (2003) en la última reunión de LASA, entre “exportadores de datos casi en crudo” e “importadores de teorías ya cocinadas”. No se trata de desentendernos de los intercambios con los intelectuales de Estados Unidos, como se sienten tentados a hacerlo algunos académicos de América Latina a partir del 11-S y de la cen-



suras y autocensura impuestas en las universidades y los medios estadounidenses. Más bien hay que repensar las condiciones de un diálogo indispensable.

En estas notas quise detenerme en otros riesgos de repetición de desigualdades y caminos cerrados o intransitables, que emergen cuando reencontramos, en el debate sobre el poder, visiones de la cultura y de la cultura política que no corresponden a las dramáticas y globalizadas condiciones actuales. Para modificarlas sirven la investigación empírica renovada y la construcción de nuevos conceptos. Preocupa en estos intentos –necesarios– de potenciar nuestros recursos y repensarnos como naciones algo que se me presenta en los últimos años no sólo con datos y conceptos sino con la perturbadora fuerza de dos metáforas: cómo evitar, al buscar salidas de emergencia, reincidir en la monotonía de las puertas giratorias.

## BIBLIOGRAFÍA

- de Carvalho, José Jorge 2002 “Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable” en García Canclini, Néstor (coord.) *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural* (México DF: OEI-Santillana).
- O’ Donnell, Guillermo, 2003 “Ciencias sociales en América Latina. Mirando el pasado y atisbando el futuro”, en *LASA Forum* (Pittsburg), N°1.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2002 *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural 2002* (Santiago de Chile), mayo.
- Stiglitz, Joseph 2003 “El rumbo de las reformas. Hacia una nueva agenda para América Latina” en *Revista de la CEPAL* (Santiago de Chile), N° 80, agosto.
- Yúdice, George 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global* (Barcelona: Gedisa).

JESÚS MARTÍN-BARBERO\*

## METÁFORAS DE LA EXPERIENCIA SOCIAL

### INTRODUCCIÓN

“El pensamiento analítico apoya su trabajo sobre la dinámica de la enunciación metafórica y lo religa a su propio espacio de sentido. De ese modo el *distanciamiento* constitutivo del pensamiento crítico es contemporáneo de la *experiencia de pertenencia* abierta y constantemente reconquistada por el discurso poético, discurso que es a la vez texto y acción”

Paul Ricoeur

SI NI EL ESENCIALISMO ni el constructivismo nos permiten comprender la envergadura de la crisis que hoy atraviesa la *Nación-Estado* en nuestros países (Grimson, 2003), bienvenida la *vuelta* –sin que ello suponga perder nada de lo ganado– a ese viejo sendero que, según el historiador E. P. Thompson, constituye el desciframiento de la *experiencia común*, ya que es en ella donde yace el sentido de los procesos de *desmoralización* de las multitudes –*multitudes* hoy retomadas por el pensamiento social como una de sus más polémicas y sugestivas

---

\* Universidad Javeriana, Bogotá; Universidad ITESO, Guadalajara, México.

1 Sobre la recuperación de la categoría de *la multitud* ver Hardt y Negri (2002) y la revista francesa *Multitudes en* < <http://multitudes.samizdat.net/spip>>.

categorías<sup>1</sup>— y el de sus *formas de lucha*. Hay una línea del pensamiento crítico que me ha parecido siempre medular: la que de Gramsci conduce a Thompson, y de éste a la versión francesa en Michel de Certeau y a la argentina de José Nun, en su reivindicación epistémica, y no sólo metodológica, de pensar los conflictos sociales desde su *experimentación* por las colectividades y en la sedimentación que de esa experiencia se configura en el *sentido común*<sup>2</sup>. Cómo resulta de significativo hoy el que Thompson tematizara mucho más la *experiencia* que la *conciencia* de clase, con lo que ello implica de desafíos a nuestro racionalista instrumental de investigación, pero también con la sintonía que introduce nuestro desconcierto cognitivo ante la *des-figuración* que atraviesa la política y la perversión de la economía, y sobre todo con la des-moralización que en nuestras gentes ocasionan aquéllas. Espero que no resulte entonces extraño el que sea con *metáforas* como emprenda el abordaje de las peculiaridades que presenta la actual *crisis* de nuestras sociedades.

#### EL VALOR/TIEMPO TRANSFORMA LAS COORDENADAS DEL SENTIDO

“En 1985, en Buenos Aires ya no era posible comprar nada por la noche al mismo precio que a la mañana. Los bolsillos se llenaban de billetes gastados, agujerados, pegados, y la cara del general San Martín se diluía entre los mensajes de amor, los insultos y los pedidos de socorro escritos por la gente con tinta más firme que la del Banco Central. (...) Hubo muchos infartos porque, cuando el sistema quiebra, como quebró a los seis meses de implementarse el Plan Austral en 1985, casi todos los pequeños ahorristas distraídos se quedaron con papel inservible (...) Y entonces el lenguaje cambió con la moneda y el desencanto”  
Oswaldo Soriano (1989)

En 1989 la revista *Nueva Sociedad* llegó a su número 100 y lo celebró revolviendo, en un número titulado con humor y lucidez *Simplemente América Latina*, 25 textos de escritores de literatura y analistas sociales, ahí aparece “Vivir con la inflación”, el escrito de O. Soriano del que tomo la cita inicial. Mi vuelta a esos textos se halla motivada por lo que mientras escribo estas líneas sucede *detrás de ellas*, en la página de *El Mercurio* on line: las cifras electorales del 27 de abril en Argentina dan ganador de la primera vuelta a Menem! Y entonces recuerdo lo escrito por Beatriz Sarlo en su artículo “Ya nada será igual”, en agosto del 2001, donde afirma: “Después (vinieron) los

2 Ver M. De Certeau (1980) y José Nun (1989).

episodios horribles de la hiperinflación, cuando la necesidad de supervivencia se imponía sobre por sobre todo otro proyecto y la idea de que la Argentina podía fundirse no sólo en un sentido económico, sino licuarse, perder estado, moneda, capacidad de acción pública, fuerza para revertir cualquier proceso. Cuando el vértigo de los precios arrastraba, como un magnetismo incontrolable, toda posibilidad de proyectar en términos de un tiempo culturalmente verosímil, de pronto lo que parecía no tener límite se detuvo. La salida de la hiperinflación fue un momento de gravedad cero, de vacío. Todo estaba suspendido, excepto el miedo de que algo así pudiera recommenzar. Ese miedo no puede ser ignorado por una mirada cultural” (Sarlo, 2001).

Por extraño y escandaloso que nos parezca la victoria electoral de Menem en la primera vuelta señala el triunfo de la memoria del *miedo a la inflación* sobre la memoria del *genocidio*: o ¿es que Menem no fue quien indultó a muchos de sus más altos responsables?, pero él fue también quien sacó a la Argentina de la hiperinflación. Todo el resto, el neoliberalismo más brutalmente destructor de lo público, la obscena sumisión a USA, la múltiple y expansiva corrupción, el desprecio hacia los servidores públicos, la zafiedad como estilo personal, todo eso no ha contado en la primera vuelta, o contó menos que el recuerdo de la disolución de la temporalidad cotidiana producida por la inflación. ¿Nuestra sorpresa y desconcierto ante ese resultado electoral no serán proporcionales a nuestra miopía analítica? Pues el reduccionismo de las críticas al monetarismo con el que los neoliberales *reducen la economía a la marcha de las finanzas* invisibiliza con demasiada frecuencia la envergadura sociocultural del desquiciamiento de los ejes de la vida colectiva e individual que la hiperinflación económica produce, y sus efectos estructurales sobre ese olvidado eje de la vida y de la política que es *el tiempo*.

El tiempo no es sólo una kantiana categoría-eje de la percepción en que se basa el conocimiento, es también una de las dimensiones estructurales de la *experiencia social* tanto en su recordar como en su proyectar. Lo que vivieron los argentinos —y la fuerza política que esa experiencia aun conserva— es una dolorosa metáfora de algo más ancho y constitutivo de la sensibilidad colectiva actual. Pues cuando el *tiempo del valor por excelencia* en la sociedad, el de la moneda, se ve afectado fuerte y largamente, los *otros valores* tienden a girar a su ritmo, o sea se ven des-concertados, des-quiciados, y entonces es el *sentido mismo del tiempo* el que pierde valor, es el tiempo el que queda sin sentido.

Lechner (1995: 124) ha sido de los primeros por estas tierras en pensar sociológicamente la dimensión temporal de la política: vivimos instalados en un *presente continuo*, en “una secuencia de acontecimientos, que no alcanza a cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más

allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro”. Se nos hace imposible construir proyectos, “hay proyecciones pero no proyectos”, pues algunos individuos se proyectan pero las colectividades no tienen donde asir los proyectos. Y sin un mínimo horizonte de futuro no hay posibilidad de pensar cambios, con lo que la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida. Si la desesperanza de la gente pobre y de los jóvenes es tan honda es por que en ella se mixturán los fracasos del país por cambiar con la sensación, más larga y general, de impotencia que la ausencia de futuro introduce en la sensibilidad de fin de siglo. Asistimos entonces a una forma de *regresión* que nos saca de la historia y nos devuelve al *tiempo del mito*, al de los eternos retornos, aquel en el que el único futuro posible es entonces el que viene del “mas allá”, no un futuro a construir por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. Que es de lo que habla el retorno de las religiones, de los orientalismos nueva era y los fundamentalismos de toda laya. Es la *nueva edad media* que atisbaron, y de la que empezaron a hablar Umberto Eco y otros al comienzo de los años setenta. Un siglo que parecía hecho de *revoluciones* –sociales, culturales– terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores: “el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época”, concluye Lechner. Ahí está el reflotamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los pseudopopulismos.

Pero la reflexión de Lechner ha ido más lejos: apoyándose en Koselleck<sup>3</sup>, otea las implicaciones convergentes de la globalización sobre el *espacio* –dislocación del territorio nacional en cuanto articulador de economía, política y cultura, y su sustitución por un flujo incesante y opaco en el que es muy difícil –si no imposible– hallar un punto de sutura que delimite y cohesione lo que teníamos por sociedad nacional; y sobre el tiempo: su *jibarización* por la velocidad vertiginosa del ritmo-marco y la aceleración de los cambios sin rumbo, sin perspectiva de progreso. Mientras toda convivencia, o transformación, social necesitan un mínimo de duración que “dote de orden al porvenir”, la aceleración del tiempo que vivimos las “sustraen al discernimiento y a la voluntad humana, acrecentando la impresión de automatismo”<sup>4</sup>. Que diluye a la vez el poder delimitador y normativo de la tradición –sus “reservas de sentido” sedimentadas en la familia, la escuela, la nación– y la capacidad societal de diseñar futuros, de trazar horizontes de sentido al futuro. En esa situación no es fácil para los individuos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo. Y ante el aumento de la incertidumbre

---

3 Ver Koselleck (1993); también Schedler/Santiso (1999).

4 Ver Lechner (2000).

sobre para dónde vamos y el acoso de una velocidad sin respiro la única salida es el *inmediatismo*, ese *cortoplacismo* que ve Grimson permeando tanto la política gubernamental como los reclamos de las maltratadas clases medias.

De esa misma metáfora hace parte la experiencia ecuatoriana de pérdida de su moneda —el “segundo asesinato de Sucre” como lo llamó un amigo quiteño, y aun peor: los niños ecuatorianos privados de la referencia a los héroes patrios, que ven sustituidos ahora por Lincoln, Washington, Jefferson...— justo como la otra cara de la reapropiación que el movimiento indígena hace de su *huipala* (la bandera-arco iris emblema del Tahuantinsuyo) proyectándola sobre la vida ecuatoriana a través de una visibilidad no sólo simbólica sino social —marchas de protesta por la ausencia de atención de los gobiernos a sus necesidades— y también *política* al constituirse en el mayor y más denso movimiento de recreación de la nacionalidad<sup>5</sup>. De esa lucha política hacen entonces parte por igual el robo de los ahorros de los ecuatorianos por unos banqueros, que además los sacan del país precipitando una devaluación incontenible y la *dolarización* no sólo de la moneda sino de la economía nacional, y la vuelta, la reapropiación por el movimiento indígena de la *huipala*, su escondido símbolo de luchas ancestrales. Desconcertante anudamiento de tiempos largos y cortos, de instantaneidades financieras que posibilitan trasladar en segundos ingentes cantidades de dinero de una punta a la otra del globo, y lentas sedimentaciones de proyectos y luchas que viniendo de remotos pasados se precipitan, también en un instante, sobre el *tiempo-ahora* que constituye al presente según W. Benjamín (1982): un *ahora* desde el que es posible des-atar el pasado amarrado por la pseudo continuidad de la historia y con él construir futuro. Frente al historicismo que cree posible *resucitar la tradición*, Benjamin piensa la tradición como una herencia pero no acumulable ni patrimonial sino radicalmente ambigua en su valor y en permanente disputa por su apropiación, reinterpretada y reinterpretable, atravesada y sacudida por los cambios y en conflicto permanente con las inercias de cada época. La memoria que se hace cargo de la tradición no es la que nos traslada a un tiempo inmóvil sino la que hace presente un pasado que nos desestabiliza.

La imbricación de los movimientos de desposesión económica en los de des- (y re-) organización de la temporalidad y la cultura cotidiana, se nos hace metáfora aun más densa de en la experiencia del movimiento *piquetero* de Jujuy: “El *piquete* es más que un lugar donde se va a protestar. Es un espacio pero también *el tiempo que reemplaza al del trabajo*” (da Silva Catela, 2003).

---

5 Ver García F. (2003).

Y entonces el tiempo del piquete no es el de la *desocupación*, el del vacío que deja el sin-trabajo, sino un tiempo—otro, un *tiempo—acción* de solidaridad y apoyo mutuo, de compartir tristezas y organizar protestas, un tiempo para recrear pertenencias y revivir valores colectivos, para construir símbolos horizontales y quebrar jerarquías, para llenar de movimiento un presente aparentemente inmóvil y retejer memorias de desaparecidos y antepasados: los que lucharon en el cordobazo o las puebladas.

Lechner (2000: 77) afina su análisis potenciando nuestras metáforas: la sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro ni un futuro completamente abierto, esto es sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonen, “pues no es posible que todo sea posible”. Y es entonces que la dolorosa experiencia compartida en la oclusión político-cultural producida por la hiperinflación argentina, o la gozosa experiencia de apertura de futuro operada por la reapropiación simbólico-política del movimiento indígena ecuatoriano, necesitan ser leídas más allá de su significación inmediata, esto es en sus efectos de sentido a largo plazo, esos que *acotan* el devenir social exigiéndonos una lectura no lineal ni progresiva sino un desciframiento de sus *modos de durar*, de sus tenaces lentitudes y de sus subterráneas permanencias, de sus súbitos estallidos y sus inesperadas reapariciones, de “la persistencia de estratos profundos de la memoria colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido social que la propia aceleración modernizadora comporta?”<sup>6</sup>.

## EL ESPACIO DE LA CALLE CAMBIA DE SIGNO EN VARIOS SENTIDOS

Después de que la televisión invadiera la política en nuestros países hasta descentrarla de su lugar tradicional, calles y plazas, los últimos años han visto a la protesta política de todo signo retornar a la calle, desde las grandes manifestaciones antisecuestro en Colombia, y los cacerolazos argentinos, hasta las “largas” marchas venezolanas, pasando por las gigantescas multitudes anti-guerra que han tejido una nueva figura de *sociedad mundial*, un novísimo modo de estar-juntos-en-el-mundo.

Que el *lugar* de la política fuera la calle significaba la potenciación de *lo público como espacio, como cuerpo-gesto*: el militante de cualquier partido se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con “la causa”, al mismo tiempo que el tono y la retórica de la política en la calle se

---

6 Ver Marramao (1989).

basaba en una fortísima identificación pueblo/líder como la que se exaltaba al grito de un “carajo!” en el discurso del colombiano Gaitán en medio de la plaza de Bolívar. Y es que tanto la convicción, como su reforzamiento por la retórica discursiva del líder, se hallaban ligadas a la muchedumbre que se reunía en la plaza conformando una “colectividad de pertenencia”. Pero tanto o más que el tiempo hoy el sentido del espacio atraviesa mutaciones de largo aliento. De la *compresión* del espacio, que acelera el ritmo de la vida a la vez que tiende a emborronar los linderos espaciales, hace parte el impulso racionalizador del espacio urbano tanto en su expresión pública como en su apropiación privada. Convertido en *objeto de producción* -por los tráfico, transportes y comunicaciones- el espacio pasa a ser ámbito estratégico de entrelazamiento entre racionalización inmobiliaria e innovación estética. El propio espacio del *centro* de nuestras ciudades se ha ido vaciando de posibilidad de expresión política y llenándose de sentido *patrimonial*, esto es transformándose en un espacio “más museográfico que histórico” (Monguin, 1994: 24). Baudrillard (1978: 29) fue de los primeros en leer *precipitadamente* ese cambio que sustituía al pueblo por la masa al ligar “la implosión de lo social en la masa” al *fin de lo político*, pues “ya no es posible hablar en su nombre (el de las masas), ya que no son una instancia a la que nadie pueda referirse como en otro tiempo a la clase o al pueblo”. Sin los radicalismos de Baudrillard, la reflexión de R. Sennet (1978: 23) sobre el *declive del hombre público* acaba con otra proclama: “el espacio público es un área de paso, ya no de permanencia”. La crisis de lo público es, por un lado, la razón del repliegue hacia la privacidad de la familia y la intimidad del individuo, y por otro de una transformación general de las relaciones sociales.

Del *pueblo* que se toma la calle al *público* que va al teatro o al cine la transición es transitiva y conserva el carácter colectivo de la experiencia. De los públicos de cine a las *audiencias* de televisión el desplazamiento señala una profunda transformación: la del des-centramiento de la ciudad y de la sociedad toda -pues ni el Estado ni la Iglesia, ni los partidos políticos, pueden ya vertebrarla- y su *reestructuración mediática*: lo que nos queda de *opinión pública* es fabricada por los medios con sus encuestas y sondeos. Y *sondeada* -sometida a un montón de sondeos diarios, semanales, mensuales- la sociedad civil pierde su heterogeneidad y su espesor conflictivo para adoptar a una existencia meramente estadística, lo que confirma la mirada antropológica: “la desaparición del nexo simbólico, la falta del dispositivo capaz de constituir alteridad e identidad” conducen a la *acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social*<sup>7</sup>. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido



del discurso político sino aquello que le daba sustento, al sentido del lazo social.

La experiencia de las *marchas de protesta venezolanas* ilumina esos cambios y los carga de nuevas significaciones<sup>8</sup>. Mi lectura de ese reempoderamiento de la calle por las muchedumbres es la de una densa y opaca trama de perversiones e innovaciones. Perversión de *lo público como espacio*, esto es lugar de comunicación, de disputa y encuentro, al transformarse en “campo de batalla” o “escenario de guerra” por efecto de una radicalización exasperada del antagonismo político que polariza las posiciones hasta el punto de *convertir al otro en la negación de sí mismo*. Y así concebido y practicado, el antagonismo niega la existencia del mínimo “espacio común” en el que adquiere sentido *la diferencia entre* los partidos o las agrupaciones políticas, y el indispensable *reconocimiento de* un partido *por* el otro (Rojas, 2002: 101). Y privados de la *reciprocidad* que sustenta aquel “espacio común”, y por lo tanto de la posibilidad de resolver los conflictos mediante “pactos de reconocimiento”, las agrupaciones políticas no tendrán otra forma de dirimir sus conflictos que con la violencia. Escribiendo desde Colombia las marchas venezolanas me retrotraen al llamado en este país *tiempo de La Violencia*, violencia de la que se salió “en falso” pues más que un pacto de reconocimiento mutuo entre los partidos tradicionales, el Frente Nacional resultó siendo la desinstitucionalización/anulación de ambos partidos, su vaciamiento ideológico y su definitiva sustitución por meras maquinarias clientelistas y electoreras.

Es esa ausencia de un mínimo *especio común* la que expresan dos imágenes contrarias y sin embargo complementarias: una, la de los “barrios ricos” convertidos en fortines mediante toda la parafernalia de tecnovigilancia reforzada por perros y policía privada y por las armas que exhiben los propietarios de las viviendas amuralladas; otra, la de los “barrios populares” completos expuestos al pillaje, y a los más brutales ajustes de cuentas entre pandillas, por la desprotección policial en que los ha dejado la medida gubernamental de intervenirles las armas por obedecer —como lo establecen las normas que rigen a la ciudad— al alcalde de Caracas que milita en la oposición.

Otra imagen del antagonismo mediante el cual *se escinde en dos la masa social*, sin la menor posibilidad de reconocer disparidades de posición al interior de cada campo, y por lo tanto de aceptar alguna *mediación*, es la que configura *la guerra entre armas y medios de comunicación*: los pobres tienen las armas del gobierno que los representa mientras los ricos poseen los medios

7 Ver Augé (1995).

8 Ver Salas (2003), Ramos Jiménez (2002), AA.VV (2002).

desde los que hacen su propia guerra. Las desventuras que acarrea este otro antagonismo son también perversas, pues ello conduce a que los pobres se militaricen, identifiquen la defensa de sus intereses con las armas y los “grupos de choque”, mientras los periodistas y otros trabajadores de los medios no puedan salir a la calle sin chalecos antibalas, cascos y cámaras antigases. Paradoja terrible: tanto la calle como los medios dejan entonces de ser ese *espacio del medio* sobre el que Michel Serres ha construido su teoría del “tercero incluido”<sup>9</sup>, con la que busca romper el dualismo racionalista que arrasamos desde la lógica aristotélica y la epistemología cartesiana, y cuya huella más honda marca el dualismo político que aun identifica el espacio *público* con el propio del hombre y el *privado-doméstico* con el propio de la mujer. O es que no es el *machismo político* el que emerge en esa identificación de los sectores populares con las armas y sus destrezas, y con el modelo *militar/machista* del país que Chávez se ha empeñado en construir?

Pero la imagen más potente de la conversión de la calle en *espacio de batalla* es la que pasa por la también antagonizada reapropiación de los símbolos: mientras el gobierno y sus partidarios visten sus marchas, manifestaciones y discursos del color de *la revolución, el rojo*, y manejan como enseñas el “librito azul” de la constitución bolivariana y el cristo, la oposición “viste sus cuerpos de nación” literalmente hablando, se hace vestidos, camisas y sombreros con los colores de la bandera nacional. Puestos a antagonizarlo todo, incluidas las denominaciones –patriotas/traidores, chavistas/golpistas, bolivarianos/corruptos– los venezolanos parecieran querer inaugurar *una revolución sin nación y un nacionalismo sin pueblo*. Lo que en últimas no es únicamente un juego de signos sino un serio desafío a unas ciencias sociales que siguen sin pensar *los desplazamientos temporales y espaciales* que en América Latina han sufrido, y siguen sufriendo, las relaciones *constituyentes* entre Nación y Estado, entre Pueblo y Nación, entre Populismo y Estatismo, entre Estado y Religión, Populismo y Revolución, etc. (las mayúsculas corresponden al carácter sagrado que esas categorías, todas y desde casi todas las vertientes ideológicas, tienen entre nosotros).

Pero no sólo de perversiones esta hecha la trama de sentidos que carga las tomas de la calle por las muchedumbres venezolanas. Hay también, como lúcidamente indica Yolanda Salas mucho de “espíritu carnavalesco” que sopla a través de “una ciudadanía que desparrama por las calles sus demonios, para de alguna manera poder transitar por un mundo al revés” (Salas, 2003: 1). Cómo voltearon del revés el significado de *la gallina* al identificar al poder

---

9 Ver Serres (1990) y (1992).

—al gobierno y al propio presidente— con la cobardía, lo que retorciendo la tuerca llevó a los chavistas a degollar no pocas gallinas reales para simbolizar lo que les esperaba a los opositores por creerse muy gallitos!. Y en esa línea de acciones-gesto carnavalesco va el uso de los colores de la bandera para vestirse durante las marchas, y el hecho de que quienes marchen no sean los adultos y los jóvenes sino familias enteras con abuelos y bebés, y hasta con sus mascotas. Lo que no deja de resultar sintomático tanto del *lugar* que la familia juega como “célula fundante de lo social” entre las clases medias y altas como de la transformación que atraviesa la idea de *manifestación política* asociada hasta hace relativamente poco tiempo con marcha mayoritariamente de hombres y de sectores obreros. Al salir a la calle no por unas horas sino por días enteros y recorriendo amplios territorios de la ciudad, las muchedumbres venezolanas “sacan de quicio” muchos resortes de nuestra acostumbrada cultura política, y al removerlos y desestabilizarlos nos están convocando a los analistas de lo social a salir a la calle también, a aceptar la intemperie y las sorpresas que depara cualquier “salida de casa” pero también a sentir en nuestras propios cuerpos las experiencias de frustración o de rabia, de miedo o empueramiento, en las que *se hacen parte de lo real* los entrecruzamientos de lo económico y lo político con lo cultural.

Desde el Perú también se nos asoma a la riqueza de la *imaginación civil* tal y como se visibiliza en las transformaciones carnavalescas del *espacio público* cuando las luchas por democratizar el país lo atraviesan con intervenciones simbólicas, con *performances* “que resignifican el sentido de lo político y lo comunal (...) al redefinir su campo de batalla sobre algunos de los soportes imaginarios de la nación y constituirse en prácticas altamente significativas de la sociedad civil” (Vich, 2003). Al fraude electoral se lo denuncia con *entierros* escenificados por féretros y lazos negros, velas y cruces. A la corrupción estructural del régimen fujimorista se responde a través de un *lavado* —en la plaza pública con jabón y batea— *de la bandera peruana* pues había que hacer ver cómo está de sucia la patria. Y después se irán *lavando* públicamente otros símbolos de la corrupción: las togas de los jueces, la bandera del Vaticano por nombrar cardenal al arzobispo Cipriani, amigo de Fujimori. Hasta *botar la basura a la basura*: miles de bolsas de basura llenas de fotos de Fujimoris y Montesinos. Las más rutinarias acciones de la vida cotidiana se ven proyectadas al escenario crítico de la vida nacional mediante su transfiguración estética en potentes intervenciones sobre el espacio público.

## DE DUALISMOS QUE AÚN ARRASTRA EL PENSAMIENTO SOCIAL ENTRE NOSOTROS

“Más que frente a una crisis política de ribetes apocalípticos nos encontramos frente a una crisis de interpretación y aprehensión de los cambios y transformaciones del Estado y el sistema político: crisis de interpretación por el análisis de nuevos fenómenos mediante viejos referentes y antiguas gramáticas. El desorden y el caos que algunos analistas proclaman como el signo de los tiempos se debe, en parte, a la incapacidad de reconocer un orden diferente que surge de las entrañas de lo viejo, y a la ausencia de códigos, señales referentes y sentidos para leer e interpretar la nueva imagen que lo político proyecta en su conjunto”.

María Teresa Uribe Hincapié

La *matriz dualista* es una herencia cuyos orígenes no se hallan únicamente en el campo filosófico o religioso sino en el histórico. Primero, nuestras sociedades se vieron obligadas a pensarse a sí mismas de manera esquizoide. Pues para explicar *las fallidas expectativas civilizadoras* de la expansión del capitalismo a nuestros países —como a los de África y Asia— la razón occidental hizo recaer sobre éstos la responsabilidad de su fracaso: si el comercio no fue portador de civilización en América Latina ello era resultado de la incapacidad de estos países para insertarse en las dinámicas del capital. La construcción discursiva de la *diferencia que identifica a Latinoamérica como el frustrado proyecto de otros por culpa de sí mismos* halla su fondo en aquella legitimación de las violencias de la dominación que atribuyó a nuestra *barbarie originaria* el fracaso de la acción civilizatoria que entrañaron las leyes de la conquista y la expansión del capitalismo. Después, la independencia implicó que “para intelectuales situados en una tradición revolucionaria no sólo el pasado colonial resultara extraño sino también la generalidad de una población que se aferraba a *la síntesis cultural* que se había operado en él” (Colmenares, 1987: 76). Extrañamiento que condujo a muchos a una “resignación desencantada”, que era ausencia de reconocimiento de la realidad, “ausencia de *vocabulario para nombrarla*” y sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas. Al colocar el malestar de no pocos de los grandes historiadores del siglo XIX en su necesidad de escapar a una “historia informe” mediante *dispositivos de orden discursivo* que posibilitaran exorcizar el pasado y construir una narrativa de “hazañas luminosas” con la que sellar la ruptura con aquel pasado, el historiador colombiano Germán Colmenares estaba abriendo pioneramente en Colombia la investigación sobre las *violencias de la representación* (Rojas, 2002: 131). Más tarde, el movimiento moder-

nista se vio atrapado en la contradicción que generaba su propio proyecto: nuestros pueblos querían ser nación para lograr al fin una identidad, pero la consecución de una identidad reconocible pasaba por su incorporación al discurso moderno ya que sólo en los términos de ese discurso los esfuerzos y logros serían validados como tales: “Sólo podíamos alcanzar nuestra modernidad a partir de la traducción de nuestra materia prima en una expresión que pudiera reconocerse en el exterior” (Novaes, 1983: 10). Y un poco después, cuando las izquierdas aterrizan en el suelo de lo social latinoamericano los movimientos revolucionarios de la segunda postguerra mundial, casi todas ellas por variados que fueran sus componentes ideológicos, compartieron “un horizonte de referentes externos y dogmas ideológicos” que pesaban más que la realidad que se habitaba, y “una academia dominada por fórmulas cuasi sacramentales convertidas en verdaderos frenos al pensamiento” (Uribe Hincapié, 2001: 28).

Resulta sintomático que sea en los países donde la nación se formó a partir de una idea más acendrada de *unidad*, correspondiente a una idea más centralista y excluyente de la heterogeneidad sociocultural, donde más fuertemente ha arraigado y durado el pensamiento dualista. Así en Colombia será sólo a mediados los años ochenta cuando vino a ponerse en cuestión el modelo que exigía disolver o menospreciar las identidades étnicas, religiosas o regionales como condición indispensable de la construcción de la nación. Porque la posibilidad de *pensar la sociedad nacional como plural* se halla fuertemente ligada, tanto o más que a las nuevas corrientes de pensamiento, a la emergencia de movimientos sociales en los que empezó a ser superada una concepción puramente táctica de la democracia en la derecha como en las izquierdas, esto es mera forma exterior de gobierno y dispositivo electorero o mera estrategia para la toma del poder y exaltación del proletariado como único actor capaz de introducir verdadera transformación. Ha sido entonces cuando el pluralismo, que había vivido arrinconado en círculos intelectuales o restringido a cortos momentos de “hegemonía liberal”, se despliega haciendo posible la convivencia del catolicismo con la presencia creciente de las sectas protestantes y las religiones afroamericanas, y con una secularización progresiva de las costumbres. Y también con las ideas que hacen visible y aceptable una concepción nueva de *identidad* hecha menos de esencias y raíces que de relaciones e interacciones.

Ahí apuntan los trabajos de la socióloga e historiadora colombiana María Teresa Uribe Hincapié acerca de lo que ella ha denominado las *ciudadanías mestizas*: a pensar la construcción de lo nacional como un proceso híbrido y desigualmente desarrollado, anudamiento de aperturas y cierres, de lógicas

cruzadas que pueden dar cuenta de las crisis de valores y de la descomposición del orden político. Y ello pensando “desde la historia y la cultura, para indagar el amalgamamiento o la mixtura entre el orden democrático moderno, centrado en el ciudadano, la nación y la representación, y los diversos órdenes societales y étnicos o comunitarios, históricamente constituidos (...) por desarrollos desiguales y conflictivos, formas específicas de articulación entre el estado y la sociedad civil, lo público y lo privado, la guerra y la política, la palabra y la sangre” (Uribe Hincapié, 2001: 72).

La nueva perspectiva, abierta especialmente en Colombia por historiadores, nos avoca a una desacomodadora pregunta: ¿dónde se sitúan realmente la dualidad y la esquizofrenia, en las prácticas sociales o en la mirada del investigador que no percibe las complicidades, las relaciones e interacciones entre tradicionalismos y modernizaciones? Pero ¿es posible percibir esas interacciones desde disciplinas que funcionan como estratos separados, y en gran medida incomunicados, que han hecho de esa separación el criterio de pertinencia de los saberes? “Al llegar a los noventa, afirma García Canclini, los tabiques entre antropólogos y sociólogos no han caído. Lo que si cambió fueron las condiciones políticas y académicas en que se produce el conocimiento. A veces pareciera que la mayor autonomía conquistada por el trabajo científico frente a poderes externos reforzara las distinciones históricas, las estrategias de crecimiento y prestigio de cada disciplina. Gran parte de la antropología latinoamericana sigue centrando su investigación y su enseñanza en la descripción etnográfica de pequeñas comunidades tradicionales (...) Los pocos textos que se ocupan de las transformaciones tecnológicas o económicas generadas por la urbanización y la industrialización suelen detenerse en las amenazas de esas fuerzas vistas como extrañas, más que en explicar los entrecruzamientos entre lo heredado y lo innovador” (García Canclini, 1994: 114). Y ello cuando el “objeto” exige, especialmente en nuestros países, *pensar juntos la innovación y la resistencia, la continuidad y las rupturas*, el desfase en el ritmo de las diferentes dimensiones del cambio y la contradicción no sólo entre distintos ámbitos sino entre diversos planos de un mismo ámbito, *contradicciones* en la economía, la política o la cultura. Analizando el papel de la propia modernización en la desagregación que presentan las ciencias sociales, Marco Palacios afirma “las sociedades modernas, cada día más dependientes del conocimiento, aceleran la fragmentación social a través de la centralidad acordada a las culturas especialistas. Al practicar una disciplina los académicos se alejan entre sí” (Palacios, 1999: 62) y refiriendo esa tendencia al país observa que la existencia de subculturas disciplinarias en la universidad ha dado nacimiento a verdaderas tribus que reclaman su propio territorio impi-

diendo que la investigación social pueda moverse entre esos reductos, con consecuencias graves, por ejemplo que “los sociólogos colombianos, con algunas excepciones, hayan abandonado campos estratégicos como la educación, la desviación y el crimen” (Palacios, 1999: 72). Aun desde dentro de la economía, la disciplina que se piensa a si misma hoy tan científica como las ciencias “duras”, la percepción es la misma: “La especialización de las ciencias sociales y de sus ‘científicos’ engendró un orden y un equilibrio conceptual, investigativo y de política que ha venido estableciendo la imposibilidad de conocer y transformar la realidad. El economista no escucha, no cree o desconfía de lo que dicen el antropólogo, el sociólogo, el historiador. Y al mismo tiempo éstos desconfían de lo que dice el economista (...) Así se ha construido una economía “normal” que estudia temas “normales y que es respetada por su aureola de formalidad”” (Rodríguez Gomez, 1992: 24).

Al estudiar la confusa y peligrosa *identificación de la cultura con la paz* en Colombia, Ana Maria Ochoa se topa con el pertinaz dualismo que hasta hoy nos sigue impidiendo pensar juntos *orden y violencia* (Ochoa, 2003). Cuando en verdad lo que ha cambiado en esa relación *constituyente* de nuestras nacionalidades es el entramado de una globalización que entrecruza estructuralmente los procesos internos con fuerzas y dinámicas mundiales implicando cada día más y mas planos: narcotráfico con tráfico de armas y de mercenarios, de mujeres y niños, y de órganos humanos; y de todos esos tráficos con los movimientos financieros de los bancos y las especulaciones de las bolsas, posibilitados por la inmaterialidad de las transacciones digitales, etc. Sólo una idealización de la cultura, a contrapelo de toda realidad -pero que hace parte del *culto a la cultura* que profesan no pocos intelectuales por estas tierras- puede actualizar la anacronía de una cultura cuya *intrínseca fuerza civilizatoria* sería la única capaz de integrar o cohesionar a los ciudadanos venciendo a la *violencia* ya sea en sus figuras de guerra o de intolerancia. Pero sólo una idealización de la *razón instrumental* puede intentar explicar la expansión y multiplicidad de las violencias desde las meras causas objetivas que traducen las estadísticas de lo socioeconómico, e intentar enfrentarlas desde su “desnuda realidad”. Pues del culto a la cultura o de la racionalidad económica a la *funcionalización o instrumentalización política* de lo cultural no hay más que un paso.

Una cosa es que la cultura sea hoy un *estratégico espacio de derechos ciudadanos*, y la creciente presencia de estrategias, *tanto de exclusión como de empoderamiento*, ejercidas en y desde el ámbito de la cultura. Pero estas últimas no solo no funcionalizan la cultura sino que inscriben las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana<sup>10</sup>, replanteando a fondo el sen-

tido mismo de la política y postulando el surgimiento de un nuevos tipos de sujeto político. Sujeto entrevisto desde que el feminismo subvirtiera el machismo de las propias izquierdas con “lo personal es político”, y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimización y el de reconocimiento y empoderamiento. Sentimiento este último que recupera para el proceso de construcción identitaria tanto lo que de disputa de poder pasa en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen por primera vez en el feminismo no como postulado teórico sino como resultado de la *exploración de la propia experiencia de la opresión*. El que la cultura sea entonces ámbito de derechos y movilizaciones no impide sino exige la construcción de nuevas narrativas que den cuenta de todo lo que en lo cultural hay de deseo y subjetividad subversiva, lo que en el arte hay de cuestionamiento y desestabilización, en suma de *violencia que se le hace a la sociedad para que se mueva y cambie*: “muchos hemos experimentado la manera como una transgresión formal (el ejecutar un bambuco con un armonía disonante) se traduce en una trasgresión moral y en fuente de un desorden ruidoso nada deseado por las esferas dominantes de la sociedad” (Ochoa, 2003).

Los dualismos desembocan en una particular incapacidad para proponer un proyecto de sociedad que incluya a la cultura como campo primordial de batalla política y estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica -su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad- para enfrentar la erosión del orden colectivo. Pues en lugar de denunciar la decadencia de la cultura lo que necesitamos de los intelectuales y las ciencias sociales es que se hagan cargo de los desafíos y posibilidades que las nuevas condiciones socio-culturales despliegan. Pero ante lo que en realidad estamos es el más insospechado resquicio del más viejo de los dualismos modernos: el de “las creencias sobre *lo natural*” (Escobar, 1999: 341), que continúan pensándolo como principio ontológico y ámbito de lo presocial, ultimo residuo de vivencias y valores *originarios*, y por tanto reverso de la irremediable decadencia que padece la cultura occidental. Una decadencia que gran parte de los *humanistas a lo moderno* identifica con los últimos avatares de la tecnología. Con la voz temblorosa pero autoritaria de los profetas de desgracias, los apocalípticos predicen la completa subordinación de lo natural a lo artificial, de lo

---

10 Ver Mouffe (1996) y Pimentel (1996).



humano a lo tecnológico y de la interioridad a la más obscena superficialidad. Y sin embargo el antropólogo colombiano Arturo Escobar ha aportado su pensamiento a una otra corriente que, consciente de los enormes riesgos que genera el desarrollo tecnobiológico y genético, informático y digital, avizora otros futuros posibles. Pues es una pertinaz y soterrada identificación de lo humano con lo natural la que se halla en la base de la *negación a analizar antes de enjuiciar* los cambios que las tecnologías catalizan y mediatizan en los ámbitos del cuerpo y la sensibilidad, de la espacialidad y la temporalidad, del trabajo y el juego, de la pareja y la familia, de la subjetividad y la alteridad. “En el pliegue de la modernidad (permanece) una esencia del Hombre como único referente supuestamente universal pero realmente provinciano” (Escobar, 1999: 329), que nos está impidiendo pensar, de un lado, las *nuevas posibilidades híbridas de ser*: las nuevas fronteras a abatir tanto en el ciberespacio como al interior de los cuerpos, y las nuevas formas de heterogeneidad; y del otro, los inéditos desafíos que le plantean a las ciencias sociales los nuevos modos de exclusión, el ahondamiento de la desigualdad, las tendencias a la estigmatización y la guethización de los desconectados.

Resulta alentador encontrar en la reflexión de A. Escobar una de las propuestas más arriesgadas de *refundación* de la antropología en Latinoamérica. Y no creo exagerar al escribir la palabra refundación pues entre el último capítulo de *El final del salvaje*, y en la Introducción a *Política cultural & cultura política*, se avizora una antropología que hace estallar la epistemología “realista” (Escobar et al, 2001: 20) de la que esa ciencia nació limitando su campo de conocimiento a una noción estática y cuasi autista de cultura, para asumir como su nuevo campo el formado por *los interfaces entre biología, tecnología y mitología* de modo que pueda abordar “aquella mutación más básica de la cual los nuevos cuerpos, comunidades, redes y formas de acumulación son sólo los mensajeros y reflejo. Esta mutación, que concierne en una forma muy frontal a la antropología, está ocurriendo en las estructuras básicas del tipo de modernidad que se originó en Europa a finales del siglo XVIII y que ha tendido desde entonces a volverse dominante (...) Frente al panorama de diferencias con que lo confronta la antropología el orden cultural de occidente no puede sino estremecerse” (Escobar, 1999: 326 y 330). Y Escobar no puede ser más explícito: para poder comprender el *proceso contemporáneo* resulta indispensable la crítica a las prácticas de verdad normalizadas por la racionalidad hegemónica, condición indispensable para hacer pensables sin reduccionismos las redes y los flujos que están debilitando los compartimentos de que se ha servido la ciencia para separar radicalmente los saberes expertos del saber social de las comunidades. La antropología tiene entonces, como

ninguna otra ciencia social, la tarea de deshacer y rehacer aquella *idea de cultura* en la que no cabía la ciencia y mucho menos la tecnología, pues es sobre todo *esta modernidad tecnocientífica* la que está reconfigurando la vida y la sensibilidad de la gente y ello tanto en términos de exclusión como de posibilidades inclusión. Es por esto último por lo que la *redefinición de la antropología* empata hoy tan densamente con la reimaginación de los movimientos *sociales* en su empeño por repensar, desde las prácticas y los procesos, las relaciones entre pensamiento social y política, y entre política y cultura. Con lo que la *cultura política* se sale definitivamente de los casilleros ideológicos y operativos de antaño a la vez que la *política cultural* deja de ser mero asunto del Estado y de funcionarios para volverse horizonte estratégico de la acción de los movimientos sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. 2002 *Revista Venezolana de Ciencia Política* (Caracas).
- Augé, M. 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (Barcelona: Gedisa).
- Baudrillard, J. 1978 *A la sombra de las mayorías silenciosas* (Barcelona: Kairos).
- Benjamín, W. 1982 *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus).
- Colmenares, G. 1987 *Las convenciones contra la cultura* (Bogotá: Tercer Mundo).
- De Certeau, Michel 1980 *L'invention du quotidien 1: arts de vivre* (París).
- Da Silva Catela, L. 2003 *Nos vemos en el piquete... Protestas, violencia y memoria en el NOA* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Escobar, A. 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: Ican/Cerec).
- Escobar et al. 2001 *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Bogotá: Icanh/Taurus).
- García, F. 2003 *La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- García Canclini, N. 1994 "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina" en *Postmodernidad en la periferia* (Berlín: Langer).

- Grimson, A. 2003 *La nación después del constructivismo* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Hardt, M. y Negri A. 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Koselleck, R. 1993 *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós).
- Lechner, N. 2000 "Orden y memoria" en Sanches G. y Wills, M. (comp.) *Museo, memoria y nación* (Bogotá: PNUD/Icanh).
- Lechner, N. 1995 "América Latina: la visión de los cientistas sociales" en *Nueva sociedad* (Caracas), N° 139.
- Marramao, G. 1989 "Metapolítica: más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia" en Palacios, X. y Jarauta, F. (eds.) *Razón, ética y política* (Barcelona: Anthropos).
- Monguin, O. 1994 "Una memoria sin historia" en *Punto de vista* (Buenos Aires), N° 49.
- Mouffe, Ch. et al 1996 Identidades en *Debate Feminista* (México), vol. 14.
- Novaes, A. 1983 *A nacional e o popular na cultura brasileira* (San Pablo: Brasiliense).
- Nun, José 1989 *La rebelión del coro* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Ochoa, A. 2003 *Sobre el estado de excepción como cotidianeidad: cultura y violencia en Colombia* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Palacios, M. 1999 *Parábola del liberalismo* (Bogotá: Norma).
- Pimentel L. et al 1996 Otredad en *Debate Feminista* (México), vol. 13.
- Ramos Jiménez, A. (ed.) 2002 *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chavez* (Caracas: Universidad de los Andes).
- Rodriguez Gomez, J. 1992 *Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia).
- Rojas, C. 2002 "Antagonismos políticos" en *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Norma).
- Salas, Y. 2003 *Sobre la guerra de símbolos y espacios de poder: el caso Venezuela* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión de Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Sarlo, Beatriz 2001 "Ya nada será igual" en *Punto de vista* (Buenos Aires), N° 70.
- Schedler, A. y Santiso, J. (comps.) 1999 *Tiempo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Sennet, R. 1978 *El declive del hombre público* (Barcelona: Península).
- Serres, M. 1990 *Le Tiers-Instruit* (París: François Bourin).
- Serres, M. 1992 *Eclaircissements* (París: François Bourin).
- Soriano, Osvaldo 1989 "Vivir con inflación" en *Nueva Sociedad* (Caracas), N° 100.

- Uribe Hincapié, M. 2001 *Nación, ciudadano y soberano* (Medellín: Corp. Región).
- Vich, V. 2003 *Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de dictadura fujimorista* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.

## OTRAS PUBLICACIONES DE CLACSO

- BABINI Y FRAGA  
Bibliotecas Virtuales  
para las Ciencias Sociales
- CECEÑA  
Hegemonías y emancipaciones  
en el siglo XXI
- REVISTA N° 13 OSAL  
Revista del Programa del Observatorio Social  
de América Latina de CLACSO
- SADER  
La Venganza de la Historia  
Hegemonía y contra-hegemonía  
en la construcción de un nuevo mundo posible
- GÓMEZ  
América Latina y el (des)orden global neoliberal  
Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas
- REVISTA N° 16 CHIAPAS  
Edición Argentina
- TORRES RIBEIRO  
El rostro urbano de América Latina
- GUERRERO CAZAR Y OSPINA PERALTA  
El poder de la comunidad  
Ajuste estructural y movimiento indígena  
en los Andes ecuatorianos
- RIQUELME  
Los sin tierra en Paraguay  
Conflictos agrarios y movimiento campesino
- SEOANE  
Movimientos sociales y conflicto  
en América Latina
- DE BARBIERI  
Género en el trabajo parlamentario  
La legislatura mexicana a fines del siglo XX